تاریخ معتزلہ

مؤلف

زہدی حسن جار اللہ

مترجم

سید رئیس احمد جعفری

(ندوی)

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل

پاکستان چوک کراچی

تاریخِ معتزلہ

تاریخِ معتزلہ

مؤلّف

زھدی حسن جاراللہ

مترجم:

(سیّد) رئیس احمد جعفری (ندوی)

ناشر

سعید ایچ ایم کمپنی

ادب منزل ○ پاکستان چوک ○ کراچی

طباعت اوّل — جنوری ۱۹۶۹ء

مطبع: ایجوکیشنل پریس،

کتابت: محمد اسماعیل۔ لاہور

قیمت: پندرہ روپے

انتساب

مسٹر منظور قادر

سابق وزیرِ خارجہ حکومتِ پاکستان کے نام

حرفِ آغاز

مدارسِ عربیہ کی درسی کتابوں میں اور تاریخ اسلام کی عام کتابوں میں اکثر و بیشتر معتزلہ کا ذکر آتا رہتا ہے۔ جستہ جستہ ان کے اقوال بھی نظر سے گذرتے رہتے ہیں۔ سلف نے اور اکابر نے ان کے افکار و آراء پر جو نکتہ چینیاں کی ہیں اور جس طرح انہیں ہدفِ طعن و تشنیع بنایا ہے، وہ بھی علم میں آتا رہتا ہے۔

یہ سب کچھ پڑھنے اور معلوم کرنے کے بعد بلیساختہ یہ معلوم کرنے کو جی چاہتا ہے :-

یہ معتزلہ کون تھے ؟

ان کے افکار و عقائد اور خیالات و نظریات کیا تھے ؟

یہ کس قسم کا مدرسۂ فکر تھا ؟

اس کا پیام کیا تھا ، غایت کیا تھی ، مقصد کیا تھا ؟

یہ کب عالم وجود میں آیا ، کس طرح اس نے جہد حیات میں حصہ لیا اور کیونکر اس پر موت طاری ہوئی ؟

اپنی زندگی میں اس نے کیسے کیسے کارنامے انجام دیئے ؟

اور خود اس جماعت کے اندر فکر و نظر کا اختلاف تھا یا نہیں ؟

اور اگر تھا تو اس کی نوعیت کیا تھی ؟

یہ اور اس طرح کے بیسیوں سوالات ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا جواب نہیں ملتا۔ معتزلہ پر ، ان کی تاریخ پر ، ان کے احوال و شئون پر ، کوئی کتاب بھی تو نہیں تھی ، نہ عربی میں نہ فارسی میں ، نہ اردو میں ——— اور کوئی شبہ نہیں ۔ یہ بہت بڑی کمی تھی ، یہ بہت بڑی زیادتی تھی ، معتزلہ کے ساتھ بھی اور خود اپنے اور اپنی تاریخِ فکر کے ساتھ بھی ۔

اتفاق سے زھدی حسن جاراللہ کی کتاب "المعتزلہ" نظر سے گذری۔ یہ کتاب کچھ اتنی کشش انگیز ثابت ہوئی کہ اسے دو مسلسل نشستوں میں راقم الحروف نے پڑھ ڈالا۔

یہ کتاب ہر اعتبار سے جامع و مانع ثابت ہوئی۔ بے اندیشۂ تردید کہا جاسکتا ہے کہ معتزلہ پر یہ پہلی جامع و مانع اور مفصل و مکمل کتاب ہے جو منظرِ عام پر آئی ہے۔ میں نے جس شوق سے اس کتاب کا مطالعہ کیا تھا، اسی شوق سے اس کا ترجمہ کرنے بیٹھ گیا۔ اور اس وقت تک دم نہ لیا، جب تک یہ کام ختم نہ کرلیا۔

فاضل مؤلف نے بڑی عرق ریزی، دیدہ کاری اور محنت سے یہ کتاب لکھی ہے۔ انہوں نے نہ جانے کتنے کتب خانے کھنگالے، نہ جانے کس کس در کی جبہ سائی کرکے نادر اور نایاب مراجع اور مصادر کا سراغ لگایا۔ ہزار ہا ہزار صفحے پڑھے، پھر یہ چند سو صفحے لکھنے میں کامیاب ہوئے۔

مؤلف کے بعض خیالات سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ انہوں نے اعتزال کا دفاع جوش و خروش سے کیا ہے۔ اس لیے کہیں کہیں ٹھوکر بھی کھائی ہے۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ کہ انہوں نے اس موضوع پر جو اب تک تشنہ چلا آرہا تھا۔ گراں بہا، اور مستند معلومات کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کردیا ہے۔ جسے سامنے رکھ کر، اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جاسکتا ہے اور یقیناً اربابِ تحقیق اس طرف توجہ کریں گے! ——— یہ ان کے کرنے کا کام ہے۔

رئیس احمد جعفری

فہرس

مقدمہ

مشہور برطانوی مستشرق ڈاکٹر الفرڈ جیوم کے قلم سے

میرے لیے یہ امر انتہائی مسرت بخش ہے کہ اپنے سابق شاگرد اور ساتھی اور موجودہ دوست پروفیسر زہدی جاراللہ کی گراں مایہ کتاب پر یہ چند سطریں بطور مقدمہ لکھ رہا ہوں۔

یہ کتاب ڈاکٹر زھدی جاراللہ نے بیروت کی امریکی یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لینے کے لیے بطور مقالہ خاص تحریر کی تھی۔ اس کی طبع ونشر کا محققین کی طرف سے شدت کے ساتھ مطالبہ ہو رہا تھا۔ یہ بات میرے لیے باعث طمانیت ہے کہ علمی دنیا میں یہ شاہکار ان لوگوں کے لیے جو دراسات عربیہ اور ادب عربی سے لگاؤ رکھتے ہیں مایۂ فکر وتفحص ثابت ہوگا۔

اس کتاب میں اتنے زیادہ اور نادر معلومات یکجا کر دیے گئے ہیں کہ ان تک رسائی طویل مطالعے اور بحث وتحقیق کے بعد ہی ممکن ہو سکتی تھی۔

معتزلہ نے جو مسائل پیدا کیے اور جن مسائل کو ابھارا اور جن میں دلچسپی لی، وہ بنیادی اور اساسی اہمیت کے حامل ہیں۔ فاضل مؤلف نے ان تمام مباحث ومسائل پر بصیرت تامہ اور ژرف نگاہی کے ساتھ بحث وگفتگو کی ہے۔

ایک بڑی بدقسمتی اس باب میں یہ ہے کہ خود رجال معتزلہ کی کتابیں اور تحریریں نایاب ہیں، جو دستیاب ہوتی ہیں۔ وہ بھی قدرے قلیل، چنانچہ مجبوراً ان کے مخالفوں کے اقوال پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ اور ظاہر ہے ان تحریروں میں معتزلہ کے اعمال واقوال کے بارے میں جو معلومات ہیں۔ وہ زیادہ تر یک طرفہ ہیں۔ اگر یمن ——— اور یمن سے باہر کے بھی ——— مخصوص کتب خانوں کی وہ شیعی تصنیفات شائع ہو جائیں جو

معتزلہ کی اصل تحریرات پر مشتمل ہیں تو بہت سی اہم چیزیں منظرِ عام پر آسکتی ہیں۔

بہرحال، جو لوگ زریں عہدِ خلافت کے نتائج عقل تک رسائی چاہتے ہیں اور جو یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ان ادوار میں عربوں کے فکری رجحانات اور امیال و عواطف نے کیونکر اور کس طرح تدریجی طور پر مختلف مراحل طے کیے۔ وہ اس قابلِ قدر اور لائق مطالعہ کتاب میں بہت سی کام کی باتیں پائیں گے۔

اس کتاب کا مطالعہ انہیں اس عظیم تحریک سے روشناس کرائے گا جو فکر عربی کی تاریخ میں ایک عظیم و جلیل مرتبے کی حامل ہے۔ اور جسے حرکاتِ فکرِ عربی سے دلچسپی رکھنے والا کوئی شخص بھی نظر انداز نہیں کر سکتا۔

الفرڈ جیوم
(پروفیسر علومِ شرقیہ)
لندن یونی ورسٹی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عرضِ مؤلّف

معتزلہ کی تاریخ اور دراسات سے میری دلچسپی کا، اور بعد میں اس تالیف کا باعث ایک تو تاریخ کی حقیقی خدمت ہے اور دوسرا موجودہ اور آنیوالی عرب نسلوں کے لیے ایک قابلِ فخر سرمایہ فراہم کردینا ہے۔

معتزلہ نام ہے درحقیقت ایک مکتبِ فکر کا، جس نے دبستانِ سنت میں نشوونما کے مراحل طے کیے اور ایک عرصہ دراز تک اپنی زندگی کو اس نے قائم رکھا۔

بعد میں اس مکتبِ فکر، اور رجال اہل السنت کے مابین اختلاف رونما ہوا۔ اور اس اختلاف نے شدید ترین خصومت کی صورت اختیار کرلی۔

مخالفین کی اس شدید یلغار اور شدید یورش کا مقابلہ معتزلہ نہ کرسکے۔ اور انہیں پسپا ہونا پڑا لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مسلمانوں کی حیات عقلی پر انہوں نے بڑا گہرا اثر چھوڑا ہے۔

اصحابِ فکر پر واجب ہے کہ وہ اپنی تحقیق و تفتیش اور بحث و تفحّص کا مرکز معتزلہ کو بنائیں۔ اور اس موضوع پر پوری توجہ صَرف کریں۔ اس کی ضرورت اس لیے اور زیادہ ہے کہ قدماء نے اعتزال سے کراہت کے باعث معتزلہ پر بھرپور حملے کیے ہیں۔ اور ان کا ذکر جب بھی کیا ہے تقبیح و تشنیع کے ساتھ کیا ہے۔ ان کی تحریروں سے معتزلہ کی جو صورت نظر کے سامنے آتی ہے۔ وہ بڑی مکروہ اور بھیانک قسم کی ہے۔ بعد کے لوگوں نے بھی اگر اس طرف توجہ کی تو یہ کہ اگلوں کے نقشِ قدم پر چلتے رہے۔ ان کا التفات اس حد سے آگے نہ بڑھ سکا۔ ان باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ معتزلہ کی صحیح قدر و منزلت نہ پہچانی جاسکی۔ یہ موضوع تشنہ ہی رہا۔ حالانکہ ضرورت تھی کہ کوئی مردِ کارداں اٹھتا۔ اور تاریخ میں معتزلہ کا جو صحیح مقام ہے اسے اجاگر کرکے دنیا کے سامنے پیش کردیتا۔

ان تمام باتوں پر بالا یہ کہ عربوں کی جدید بیداری اپنے ظروف و احوال کے اعتبار سے عربوں کی اس نہضت سے مماثل اور مشابہ ہے۔ جب فتوحاتِ اسلامیہ کے دور میں اعتزال کی تحریک نے سر اٹھایا

تھا۔ اور بڑے بڑے کارنامے انجام دیئے تھے۔ چنانچہ ہم اپنی اس جدید نہضت میں روح اعتزال کے ظہور کے محتاج ہیں یا کم از کم یہ کہ اس روح کے احیار کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ضروری اور لابدی ہے کہ معتزلہ کی تاریخ اور اس کے مضمرات سے پوری پوری آگاہی ہو۔ تاکہ ہمیں ان کے عمل اور فکر کے بارے میں حقیقی معلومات حاصل ہوسکیں۔ صرف اس طرح ہم جان سکتے ہیں کہ روح اعتزال کو زندہ کرنے کے ساتھ ساتھ کیونکر ہم ان لغزشوں اور غلطیوں سے اپنا دامن بچا سکتے ہیں، جن میں وہ مبتلا ہو گئے تھے۔ اور جنہوں نے انہیں ناکام بنا دیا۔

میں یہ دعوے تو نہیں کرسکتا کہ اس کتاب میں وہ ضرورت جس کی طرف ابھی اشارہ کرچکا ہوں۔ میں نے پوری کردی ہے۔ البتہ یہ دعویٰ ضرور کرسکتا ہوں، کہ اس واجب اور فرض کفایہ کا شعور رکھنے والوں میں سے ایک فرد ضرور ہوں۔ میری یہ حقیر کوشش ایک مطالبے کی حیثیت رکھتی ہے۔ یعنی یہ کہ معتزلہ کی اہمیت اور قدر و منزلت کی طرف اصحاب علم و فکر کو متوجہ کروں۔ اور ترغیب دوں کہ وہ اس نہایت اہم اور ضروری مبحث کی طرف ملتفت ہوں۔ اس کتاب سے اگر میرا یہ مقصد پورا ہوگیا۔ تو میں سمجھوں گا کہ کامیاب ہوں

اس سلسلے میں ان دشواریوں کی طرف بھی اشارہ کردینا چاہتا ہوں جو اس کتاب کے لکھنے میں پیش آئیں سب سے پہلی مصیبت یہ ہے کہ معتزلہ کی اکثر کتابیں ضائع ہوچکی ہیں۔ ہمارے پاس اس سلسلے میں جو مواد اور سرمایہ ہے وہ ان کے مخالفوں اور دشمنوں کا لکھا ہوا ہے۔ اور ہم اسی سے کام لینے پر مجبور ہیں۔ ان مخالفوں کی اکثریت ان کے خلاف سخت تعصب رکھتی تھی اور ذرا بھی انصاف سے کام نہ لیتی تھی۔

میرا خیال ہے کہ یمن، عجم اور ہندوستان میں شیعہ کتب خانوں میں معتزلہ کے بعض مخطوطات ضرور محفوظ ہوں گے۔ اگر ان کے نشر و اشاعت کی کوئی سبیل نکل آئے تو یہ بہت بڑی علمی خدمت ہوگی۔ اور اس اعتزال کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔ جو ان کے زیر سایہ پروان چڑھ رہا تھا۔

زہدی جار اللہ

یافا، ۱۸، ذوالحجہ ۱۳۶۶ھ

یکم نومبر ۱۹۴۷ء

فصل اول

اسماءِ معتزلہ

◎

وہ اسماء:

- جو مخالفین اور مخاصمین نے ان کے لیے وضع کیے،
- جو خود معتزلہ نے اپنے لیے اختیار کیے،
- ان اسماء کی توجیہہ و تعلیل

◎

- معتزلہ کسی ایک فرقے کا نام نہیں، یہ ایک مکتبِ فکر ہے۔
- معتزلہ کے عقائد، اور افکار کا مختصر سا جائزہ،
- اسماء معتزلہ کے اسباب وعلل،
- بغدادی اور شہرستانی وغیرہ کے بیانات،
- قدیم اسلامی فرقوں سے معتزلہ کا اخذ و استنباط،
- بعض قدیم فرقوں کے نام جو معتزلہ پر چسپاں کر دیے گئے۔

معتزلہ کے نام

وہ نام جن سے معتزلہ کو مخالفوں نے موسوم کیا:

ایک مکتبِ فکر نہ کہ فرقہ

مکاتبِ فکر وکلام میں معتزلہ سب سے بڑا مکتبِ فکر ہے[1]۔ جو اسلام میں ابھرا اور جس کی قدامت ایک معروف حقیقت ہے۔

اس مکتبِ فکر کا ظہور دوسری صدی ہجری کے آغاز میں بمقام بصرہ ہوا۔

---

[1] ہم معتزلہ کو ایک فرقہ نہیں مانتے۔ ایک مکتبِ فکر تسلیم کرتے ہیں —— اس لیے کہ فرقے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مخصوص نظامِ دینی وعقائد کا پابند ہو، اور چونکہ اسلام میں دین و دنیا ممزوج ہیں اور منصبِ خلافت جس طرح دینی تھا۔ اسی طرح دنیاوی بھی تھا۔ لہٰذا اسلامی فرقے نظمِ دینی کے ساتھ ساتھ نظمِ سیاسی و اجتماعی کے بھی حامل تھے، جیسے شیعہ اور خوارج۔

لیکن معتزلہ نہ شیعہ تھے، نہ خوارج۔ ان کے ہاں شیعی نظم کارفرما تھا، نہ خارجی۔ یہ اہل السنت والجماعت سے جدا بھی نہیں تھے لیکن عہدِ اوائل کے مسلمان مؤرخین چونکہ فرقے اور مکتبِ فکر کے مابین تفریق کے قائل نہیں تھے۔ چنانچہ جس طرح وہ شیعہ اور خوارج کو فرقہ کہتے تھے اسی روانی سے وہ مرجیہ اور معتزلہ کو بھی فرقہ کہتے تھے (حالانکہ یہ کلامی مکاتبِ فکر تھے) اس کی بنیاد یہ تھی کہ وہ اس حدیث کے قائل تھے کہ:

"بنی اسرائیل ۷۱ فرقوں میں منقسم ہو گئے تھے۔ اور میری امت ۷۲ فرقوں میں تقسیم ہو جائے گی (باقی ص۳۲ پر)

اس زمانے میں بصرہ دولتِ اسلامیہ کا مرکزِ علم و ادب بنا ہوا تھا۔ اس کے بام و در غیر اسلامی اور غیر عربی ثقافتوں کی منزل بنے ہوئے تھے جہاں یہ آتی تھیں اور ان کا امتزاج و اختلاط رنگا رنگی پیدا کرتا رہتا تھا۔ صرف یہی نہیں بلکہ بصرے میں ادیانِ مختلفہ کے پیرو بھی موجود تھے۔ اور ان میں بحث و جدال کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ جس کے دور رس اثرات جاری اور کارفرما صاف نظر آتے تھے۔

معتزلہ کی تاریخ اور عقاید پر بحث و گفتگو کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر غور کر لیا جائے کہ یہ نام کس طرح پڑا؟ ساتھ ہی ساتھ ان اسماء کو بھی نظر میں رکھا جائے جو ان کے مخالفوں اور دشمنوں نے ان کے لیے وضع کیے یا خود انہوں نے اپنا تسمیہ ان سے مناسب سمجھا۔ ان کی تعداد کم نہیں ہے ان میں سے اکثر نام یا تو ان کے ذیلی فرقے سے موسوم ہیں، یا ان کے عقائد میں سے کسی ثانوی عقیدے پر رکھے گئے ہیں ؎ بعض اسماء مشترک ہیں جو سب کو عام ہیں۔

؎ مقریزی کی "الخطط والآثار" میں یہ سارے نام آئے ہیں۔ ان میں سے چند اہم نام یہ ہیں:-

۱۔ الحرقیہ:- کیونکہ معتزلہ کے خیال میں کفار صرف ایک مرتبہ آخرت میں جلائے جائیں گے۔

۲۔ المفنیہ:- اس لیے کہ معتزلہ کا قول تھا کہ دوزخ اور جنت دونوں بالآخر فنا ہو جائیں گی۔

۳۔ الواقفیہ:- اس لیے کہ خلق قرآن کے مسئلے میں یہ توقف سے کام لیا کرتے تھے۔

۴۔ اللفظیہ:- اس لیے کہ ان کا قول تھا، قرآن کے الفاظ مخلوق و فنا پذیر ہیں۔

۵۔ الملتزمہ:- اس لیے کہ ان کا قول تھا اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔

۶۔ القبریہ:- اس لیے کہ یہ عذاب قبر کے منکر تھے۔

(الخطط۔ جلد ۴ صفحہ ۱۶۹)

بقیہ صفحہ گذشتہ:-

یہ سب کے سب جہنمی ہوں گے سوا ایک فرقہ (اہل السنت) والجماعۃ کے۔

(الفرق بین الفرق للبغدادی صفحہ ۵)

چنانچہ انہوں نے فرقہ شماری شروع کر دی اور پورے بہتر؎ فرقے بنا کر دم لیا۔ کہ رسول اللہ صلوات اللہ علیہ وسلامہ، کی مذکورہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔

ہم یہاں صرف ان اسماء کا ذکر کرنے پر اقتصار کریں گے جن کا تعلق معتزلہ کے بنیادی اور اساسی عقائد اور مبادیات اصول سے ہے کہ موضوع بحث طول کلام کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اس کی ضرورت ہے ضرورت اسی کی ہے کہ اختصار کے ساتھ اس موضوع کو سمیٹا جائے۔

◎

۱ ۔ مُعتزلہ

دوسرے ناموں کے مقابلے میں اس مکتب فکر کا نام معتزلہ سب سے زیادہ عام اور مشہور و معروف ہے[1]۔

لیکن یہ نام کیوں پڑا ؟

اس باب میں مختلف اقوال ہیں۔

بغدادی کا قول ہے کہ یہ نام اہل السنت کا دیا ہوا ہے۔ اس لیے مرتکب گناہ کبیرہ کے باب میں یہ عامۂ مسلمین کے ہم نوا اور ہم خیال نہ تھے۔

ان کا عقیدہ مرتکب گناہ کبیرہ کے بارے میں یہ تھا کہ نہ وہ کافر ہے نہ مومن، بلکہ کفر اور ایمان کے بین بین ہے[2]

شہرستانی اس تسمیہ کا دوسرا سبب قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس مکتب فکر کے مؤسس واصل بن عطا نے جب مرتکب کبائر کے بارے میں حسن بصریؒ سے اختلاف کیا۔ اور ان کی مجلس سے اٹھ گئے تو ان کے ساتھ وہ چند لوگ بھی اٹھ گئے جو ان کے ہم خیال تھے۔ واصل ان لوگوں کو لے کر مسجد کے ایک ستون کے پاس بیٹھ گئے اور اپنے خیال کی تشریح کرنے لگے۔ اس موقع پر حسن بصریؒ نے فرمایا :

اعتزل عنا واصل (واصل ہم سے الگ ہو گئے)

---

[1] معتزلہ کے لفظی معنی ہیں: "الگ"، "جدا"۔

[2] الفرق بین الفرق ص ۹۴، ۹۸ ۔

اسی وقت سے واصل اور ان کے اصحاب معتزلہ کہے جانے لگے۔[1]

صاحب وفیات الاعیان نے اس تسمیہ کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ واصل اور ان کے ساتھیوں کو اس نام سے قتادہ بن دعامہ السدوسی (۱۱۷ھ - ۷۳۵ء) نے موسوم کیا۔[2]

قتادہ علماء بصرہ اور کبائر تابعین میں سے تھے۔ اور پابندی کے ساتھ حسن بصری کی مجلس میں شریک ہوا کرتے تھے۔ یہ نابینا تھے۔ جب عمرو بن عبید اور ان کے کچھ ساتھی حسن بصری کے حلقے سے اٹھ کر الگ جا بیٹھے اور اپنا ایک حلقہ بنا لیا، اور تقریر شروع کر دی، ان لوگوں کی آواز سن کر قتادہ، حسن بصری کا حلقہ سمجھے۔ اور آ کر بیٹھ گئے۔ لیکن بہت جلد حقیقت احوال ان پر واضح ہو گئی، اٹھ کھڑے ہوئے اور فرمایا:۔

"یہ لوگ تو معتزلہ ہیں"

اس وقت سے یہ لوگ اس نام سے موسوم ہو گئے۔[3]

مستشرق نیبرج کا خیال

لیکن مشہور مستشرق ڈاکٹر نیبرج کے نزدیک یہ وجہ تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ یہ ناقابل قبول سی بات ہے۔ نہ اس تسمیہ کا یہ کوئی معقول سبب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ لوگ "اہل اعتزال" ہیں۔ اور ان کا جو عقیدہ اور مسلک ہے وہ درحقیقت اعتزال ہی پر مبنی ہے۔ اور اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں مثلاً اس زمانے میں مرجئہ کا یہ نام اس لیے پڑا کہ وہ اہل ارجاء تھے۔ ان کا قول ہی درحقیقت ارجاء پر مبنی تھا۔ اسی طرح رافضی وہ کہلائے جو اہل رفض تھے۔[4] اور ان کا قول ہی رفض پر مبنی تھا۔[5]

---

[1] الملل والنحل ج ۱۔ صفحہ ۵۵۔

[2] وفیات الاعیان (ابن خلکان) جلد ۲ صفحہ ۲۵۲۔

[3] الوفیات۔ جلد ۱، صفحہ ۶۰۹۔

[4] مرجئہ یا اہل الرجاء، یہ وہ لوگ ہیں جو اس کی امید رکھتے ہیں کہ خدا عاصی کو بخش دے گا۔ رجاء کے معنے امید کے ہیں۔ لہذا یہ مرجئہ کہلانے لگے۔

رفض کے معنے ہیں انکار کے۔ چونکہ یہ اہل السنت کے بعض عقائد و مسلمات سے انکار کرتے تھے۔ لہذا رافضی کہلائے جانے لگے۔ مترجم

[5] ۔ مقدمہ کتاب "الانتصار" (ابوالحسن الخیاط) ص ۵۲۔

مستشرق نیبرج کے اس خیال کی تائید مسعودی کے بیان سے بھی ہوتی ہے۔ جو یہ ہے کہ مذہب معتزلہ میں کلمۂ اعتزال سے مراد ایک اصطلاح ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ مرتکب گناہ کبیرہ مومنوں اور کافروں سے الگ ہے [۱]۔

اور بلاشبہ مسعودی کی رائے دوسرے اصحاب کے آراء کے مقابلے میں زیادہ قرین صواب و انصاف ہے۔

مزید توجیہات و تعلیلات

بعض علماء عصر نے اس نام کی کچھ اور توجیہات و تعلیلات کی ہیں۔ مثلاً گولڈزہ مستشرق کا کہنا ہے کہ یہ لوگ معتزلہ یوں کہلائے کہ ان کے شیوخ اولین مثلاً واصل بن عطاء اور عمرو بن عبید اور مردار اور جعفر بن جعفر بن مبشر اور جعفر بن حرب دنیا سے اور اہل دنیا سے الگ تھلگ رہتے تھے۔ اور زہد و تقشف کی زندگی بسر کرتے تھے [۲]۔

الاستاذ احمد امین کا خیال ہے کہ جو لوگ یہود سے مسلمان ہوتے تھے۔ انہیں معتزلہ کہا جاتا تھا۔ اس بات کی طرف احمد امین کا ذہن یوں منتقل ہوا کہ انہوں نے الخطط میں یہ دیکھا ہوگا۔ کہ یہود کے ایک فرقے کا نام فروشیم Pharisees تھا۔ جس کے معنی معتزلہ کے ہیں [۳]۔ احمد امین کا کہنا ہے کہ جدید لغت کی کتابوں میں فروشیم کے معنی Seperated درج ہیں۔ اور یہ معنیٰ معتزلہ کے لفظ پر پوری طرح منطبق ہوتے ہیں۔ اور یہ فروشیم فرقے کے لوگ معتزلہ کے مانند مسائلِ قدر پر بحث و گفتگو کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ جملہ افعال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں ہے۔ اور یہ بات ذرا بھی مستبعد نہیں ہے کہ بعض یہود نے اسلام قبول کرنے کے بعد اس مکتب فکر کے لوگوں کو اس وقت "معتزلہ" کہنا شروع کر دیا ہو۔ جب انہوں نے دیکھا ہو کہ انکے اور فروشیم کے مابین مسائل قدر میں کافی حد تک مماثلت اور مشابہت پائی جاتی ہے [۴]۔ یہ بات یوں غیر یقینی نہیں معلوم ہوتی کہ فروشیم فرقے کے لوگ بھی دوسرے یہودیوں سے اسی طرح الگ تھلگ تھے [۵] جیسے معتزلہ عام مسلمانوں سے۔

---

[۱] مروج الذہب جلد ۶ صفحہ ۲۲، جلد ۷ صفحہ ۲۳۴

[۲] منقول از "شرح مختصر الفرق بین الفرق" از فلپ حتی۔ صفحہ ۹۸۔

[۳] الخطط۔ جلد ۴ صفحہ ۳۶۸

[۴] فجر الاسلام، جلد ۱، صفحہ ۳۴۴، ۳۴۵۔

[۵] مقالہ Pharisees انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا جلد ۱۷، صفحہ ۶۸۹۔

خود معتزلہ کی رائے کیا ہے؟

اسم اعتزال سے متعلق یہ ہیں وہ اقوال مختلفہ جو ہم تک پہنچے ہیں۔ اب دیکھنا چاہیے کہ خود معتزلہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ اپنے اس نام کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟

بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اس نام کو اپنے لیے پسند نہیں کرتے ہوں گے۔ اور اس میں کوئی تعجب کی بات بھی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نام تاویل کا متحمل ہے۔ اور سوء تفسیر کا حامل ہے۔ ہم جانتے ہیں۔ مخالفین معتزلہ نے اس لفظ کو ان پر حملہ آور ہونے اور ان کے خلاف فضا پیدا کرنے کے سلسلے میں بے محابا استعمال کیا ہے۔ مثلاً بغدادی کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اس جماعت کو معتزلہ اس لیے کہتے ہیں کہ انہوں نے اجماع امت سے اپنے آپ کو الگ کر لیا ۔ حالانکہ معتزلہ اس الزام کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں ہم اجماع امت کے دائرے سے پورے طور پر وابستہ ہیں۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اجماع امت سے روگردانی کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتے۔ وہ تو اس کا دفاع کرتے ہیں اور اس کی تائید و حمایت میں دلیل اور برہان پیش کرتے ہیں۔

چنانچہ امام ابن المرتضیٰ الزیدی الیمنی نے اپنی کتاب "المنیۃ والامل" میں بغدادی کے اس الزام اور اعتراض کا بڑی سختی سے رد کیا ہے اور اس پر احتجاج کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

"معتزلہ غیروں کا دیا ہوا نہیں خود معتزلہ کا اپنے لیے اختیار کیا ہوا نام ہے۔"[1]

موصوف نے یہ بھی فرمایا ہے کہ معتزلہ اجماع امت کے ہرگز مخالف نہیں ہیں۔ بلکہ صدر اول کے اجماع پر عامل ہیں۔ جن اقوال کی وہ مخالفت کرتے ہیں۔ وہ اقوال محدثہ و مبتدعہ ہیں اور ظاہر ہے کہ ان سے وہ الگ تھلگ ہیں۔[2]

اس تصریح کا مدعا یہ ہوا کہ امور مبتدعہ سے اعتزال ہی تسمیہ معتزلہ کا سبب حقیقی ہے۔

ابن المرتضیٰ نے آگے چل کر کوشش کی ہے کہ اس اعتزال کے فضائل و مناقب ثابت کریں۔ چنانچہ ثبوت و دلیل میں انہوں نے قرآن کریم کی آیات اور احادیث نبویہ شریفہ پیش کی ہیں۔ مثلاً:

۱ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"واھجرھم ھجرا جمیلا": (یعنی خوبصورتی و شائستگی کے ساتھ ان لوگوں سے (جو اسلام کے خلاف ہیں) الگ رہو"۔)

---

[1] المنیۃ والامل صفحہ ۲

[2] المنیۃ والامل صفحہ ۴

② من اعتزل الشرّ سقط فی الخیر (یعنی جو شر سے الگ رہا۔ وہ خیر کے دائرے میں پہنچ گیا۔)

③ سفیان ثوری ابن زبیر سے اور وہ جابر سے اور وہ ابن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"وہ وقت جلد آنے والا ہے جب میری امت ستّر سے زیادہ فرقوں میں بٹ جائے گی۔ ان میں سے نیک اور متقی گروہ معتزلہ (سب سے الگ تھلگ) ہوگا۔"

چنانچہ سفیان نے اپنے اصحاب سے کہا۔

"اپنے لیے یہی لقب اختیار کر لو کیونکہ تم نے ظلمت سے کنارہ کشی اختیار کر لی ہے۔"

لوگوں نے کہا۔ "اس لقب کے بارے میں تو عمرو بن عبید اور ان کے اصحاب سبقت لے گئے۔"

اس کے بعد سے سفیان اپنی روایت میں "فئۃ معتزلۃ"[1] کے بجائے "فئۃ ناجیۃ"[2] استعمال کرنے لگے۔[3]

---

[1] الگ تھلگ گروہ۔

[2] نجات یافتہ جماعت۔

[3] المنیۃ والامل صفحہ ۲، ۳۔

۲- اہلِ عدل وتوحید

مقبلی کی روایت ہے کہ معتزلہ نے اپنا نام "اہل عدل وتوحید" رکھ چھوڑا تھا۔[1]
امام ابن المرتضیٰ کا بیان ہے کہ معتزلہ اپنے آپ کو "عدلیہ" اور "موحدہ" جماعت کہا کرتے تھے۔[2] مقبلی کی کتاب میں بھی "عدلیہ" کا ذکر آیا ہے۔[3] مقدسی[4] اور شہرستانی[5] بھی معتزلہ کو اہل عدل وتوحید کے نام سے یاد کرتے ہیں۔
دمیری نے کہا ہے کہ ایک جماعت جو کلام سے زیادہ دلچسپی رکھتی تھی اپنے آپ کو اہل عدل وتوحید کے نام سے موسوم کرتی تھی۔[6] اور ظاہر ہے دمیری کا مقصد "جماعت" سے صرف معتزلہ ہیں۔ نہ کہ کوئی دوسرا گروہ۔
مسعودی[7] اور ابن قیم الجوزیہ[8] نے انہیں صرف "اہل عدل" یا "عدلیہ" کے نام سے ذکر کیا ہے

عدل سے مراد نفی قدر

صبح الاعشیٰ میں وارد ہے کہ معتزلہ اپنے تئیں اہل عدل وتوحید سے موسوم کیا کرتے تھے۔

---

[1] العلم الشامخ ۔ صفحہ ۳۰۰، ۴۱۵، ۴۱۶

[2] المنیۃ والامل ۔ صفحہ ۲

[3] العلم الشامخ صفحہ ۳۰۰، ۴۱۵، ۴۱۶۔

[4] احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم صفحہ ۳۷

[5] الملل والنحل جلد ۱ صفحہ ۵۰

[6] حیاۃ الحیوان الکبریٰ جلد ۱ صفحہ ۱۲

[7] مروج الذہب جلد ۷ صفحہ ۲۳۱

[8] الصواعق المرسلہ علی الجہمیہ والمعطلہ جلد ۱ صفحہ ۱۸۵، ۱۸۶

عدل سے مراد نفی قدر لیتے تھے۔ اور ان کا یہ قول کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اس اصل پر مبنی تھا کہ وہ شر کی اضافت خدا کی طرف نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اسے ان باتوں سے منزہ ثابت کرتے تھے۔

توحید سے نفی صفات قدیمہ مراد لیتے تھے اور اللہ عزوجل کی وحدانیت کا دفاع [1]

معتزلہ اس بات کو اپنے لیے مایۂ فضل قرار دیتے تھے کہ انہیں "اہل عدل وتوحید" کے نام سے یاد کیا جائے[2] چنانچہ صاحب بن عباد جو شیوخ معتزلہ میں سے تھے، جب معتزلہ کا ذکر کرتے تھے تو اہل عدل وتوحید کے سوا کسی اور نام سے انہیں یاد نہیں کرتے تھے[3]

معتزلہ کے معتقدات وتعلیمات

معتزلہ کے معتقدات اور تعلیمات کا اگر جائزہ لیا جاتے تو یہ بات وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتی ہے کہ وہ دو چیزوں کے بہت زیادہ حریص تھے۔ اور ان کی تمام سرگرمیاں اسی محور کے گرد گھوما کرتی تھیں۔

اور وہ دو چیزیں تھیں :-

(۱) انتصار عدالت الٰہیہ۔

(۲) دفاع وحدانیت الٰہی۔

---

۱ صبح الاعشیٰ للقلقشندی جلد ۱۳ صفحہ ۲۵۱۔

۲ المنیۃ والامل صفحہ ۲۔

۳ معجم الادباء لیاقوت الحموی جلد ۶ صفحہ ۱۹۰، ۲۸۶۔

۳۔ اہلِ حق

معتزلہ اپنے آپ کو اہلِ حق بھی کہتے تھے اور فرقہ ناجیہ کا لفظ بھی اپنے لیے استعمال کرتے تھے۔
اس کے برعکس خصوم معتزلہ انہیں طرح طرح کے ناموں سے یاد کیا کرتے تھے۔ مثلاً:

(۱) مجبرہ ـــــ کہ یہ جبر کے قائل ہیں۔
(۲) قدریہ ـــــ کہ یہ قدر پر اعتبار رکھتے ہیں۔
(۳) مجوزہ ـــــ
(۴) مشبہہ ـــــ کہ یہ خدا کے لیے وہ صفات تسلیم کرتے ہیں جو ثابت نہیں۔
(۵) حشریہ، [۱]

معتزلہ کا یہ عقیدہ تھا کہ حق ان کے ساتھ ہے اور باطل دوسروں کے ساتھ۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے آپ کو اہلِ حق سمجھنے کا رجحان اس جماعت میں شروع سے ہی چلا آرہا ہے۔
جیسا کہ اس واقعے سے ثابت ہے۔ کہ ایک مرتبہ خلیفہ منصور نے عمرو بن عبید سے کہا:-
"ابو عثمان! اپنے ساتھیوں کے ساتھ میری مدد کرو"۔
عمرو بن عبید نے فوراً جواب میں کہا:
"حق کا پرچم بلند کر، حق والے تیرا ساتھ دیں گے"۔ [۲]

---

[۱] العلم الشامخ صفحہ ۳۰۰۔

[۲] العقد الفرید جلد ا صفحہ ۳۰۶۔

۴ - قدریہ

معتزلہ کو قدریہ کے لقب سے بھی یاد کرتے ہیں [1]

بغدادی کا قول ہے کہ اہل السنت معتزلہ کو قدریہ کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا مقولہ ہے کہ لوگ اپنے اعمال پر بذاتِ خود قدرت رکھتے ہیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی دخل ہے نہ اس کی تقدیر کارفرما ہے [2]

مستشرق میکڈانلڈ کی رائے یہ ہے۔ کہ اسم قدریہ، معتزلہ کے اس قول سے مشتق ہے کہ انسان اپنے افعال پر قادر ہے۔ یعنی اپنے افعال پر اسے قدرت حاصل ہے [3]

قدریہ معتزلہ سے پہلے تھے

درحقیقت قدریہ وہ فرقہ ہے جو معتزلہ پر سبقت رکھتا اور ان سے زیادہ قدیم ہے۔ اس کے اولین شیوخ میں معبد الجہنی اور غیلان دمشقی ہیں۔ پھر جب معتزلہ کا ظہور ہوا تو انہوں نے نفی قدر والی بات قدریہ سے لے لی۔ چنانچہ یہ نام ان پر بھی چسپاں کر دیا گیا۔ یہ لوگ غیلان دمشقی کو اپنے ہی میں سے ایک آدمی خیال کرتے ہیں [4] چنانچہ ہم دیکھتے ہیں

---

[1] الملل والنحل جلد ۱ صفحہ ۵۰ [2] الفرق بین الفرق صہ ۹۴

[3] McDonald, Development of Muslim Theology Jurisprudance and Constitutional Theory Page 128

[4] الانتصار صہ ۱۲۷

کہ ابن قتیبہ الدینوری[۱] اور بغدادی[۲] جب بھی قدریہ اور معتزلہ کا ذکر کرتے ہیں۔ تو دونوں میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ بلکہ دونوں کا اس طرح ذکر کرتے ہیں۔ گویا دونوں ایک ہی ہیں۔

البتہ معتزلہ کا جہاں تک تعلق ہے۔ وہ اپنے لیے اس نام کو پسند نہیں کرتے۔ بلکہ کہتے ہیں۔ یہ نام انہی لوگوں پر چسپاں ہوتا ہے جو قدر کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ خیر و شر منجانب اللہ ہے[۳]۔ چنانچہ مقبلی کا کہنا ہے کہ معتزلہ اور اشاعرہ دونوں کے دونوں قدریہ سے موسوم ہیں۔ اول الذکر اس لیے کہ بندے کے لیے اثبات قدرت کے مدعی ہیں۔ اور مؤخر الذکر نفی قدر کے باعث[۴]

معتزلہ نے اس کی بڑی کوشش کی کہ قدریہ کے نام سے موسوم نہ ہوں۔ ابن المرتضےٰ کا قول ہے کہ لفظ قدریہ کا اطلاق شروع سے ہی ان لوگوں پر ہوتا چلا آرہا ہے۔ جو خیر و شر کو منجانب اللہ مانتے ہیں اور اپنے اس خیال کی تائید میں دلیل کے طور پر زید بن علیؓ کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ :۔

"میں قدریہ سے برات کا اظہار کرتا ہوں جنہوں نے اپنے گناہ اللہ تعالیٰ پر ڈال دیئے ہیں۔ اور مرجیہ سے بھی برات کا اظہار کرتا ہوں جنہوں نے فاسقوں کو عفو الٰہی کی طمع میں مبتلا کر دیا ہے"۔[۵]

مقبلی کی طرف سے معتزلہ کا دفاع

مقبلی نے اس پہلو کو پیش نظر رکھ کر بڑے تند اور سخت انداز میں معتزلہ کا دفاع کیا ہے۔ اور اس بات کو رد کرتے ہوئے کہا ہے :

"اگر قدر سے مراد نفس علم ازلی ہے تو تمام معتزلہ اس
کے منکر ہیں اور اسے ثابت کرتے ہیں[۶]

پس معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے اثبات قدر کرتا ہے۔ وہ اس نام سے موسوم ہونے کا اس شخص سے زیادہ مستحق ہے اور سزاوار ہے جو اس کا اثبات نہیں بلکہ نفی کرتا ہے[۷]

---

[۱] کتاب المعارف صہ ۲۰۷۔

[۲] اصول الدین۔ صفحہ ۹۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۷۶۔

[۳] الملل والنحل جلد ۱ صفحہ ۵۰۔

[۴] العلم الشامخ صفحہ ۲۰۴ نیز ملاحظہ ہو "کتاب الابانۃ عن اصول الدیانۃ" لابی الحسن الاشعری صہ ۴۷۔

[۵] المنیۃ والامل صہ ۱۳

[۶] العلم الشامخ صفحہ ۲۸۷، ۲۸۹۔

[۷] الابانۃ صہ ۴۷۔

ابن قتیبہ کا قول لیکن ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ معتزلہ قدر الٰہی کی نفی کرتے ہیں اور اس کی اضافت اپنی طرف کرتے ہیں۔ لہذا واجب ہوا کہ انہیں قدریہ کے نام سے پکارا جائے۔ کیونکہ جو شخص کسی بات کا مدعی ہو۔ اس کا انتساب ظاہر ہے۔ اس کی طرف کیا جائے گا[1]۔

◎

---

[1] تاویل مختلف الحدیث صـ ۹۸۔

۵۔ ثنویہ اور مجوسیہ

مقریزی کا بیان ہے کہ معتزلہ کو ثنویہ (مشرک) بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کا قول ہے خیر اللہ کی جانب سے ہے اور شر بندے کی جانب سے [1]

قدماء معتزلہ کا قول یہ بھی تھا کہ:

"اللہ تعالےٰ نے خیر کو پیدا کیا ہے اور شیطان نے شر کو [2]"

ملتِ اسلامیہ کے مجوس اور یہ دونوں قول مجوس مشرکوں کے اقوال سے مماثل اور مشابہ ہیں اور یہی وجہ ہے کہ جہاں ان کے بہت سے اور نام ہیں وہاں ایک نام مجوسیہ بھی پڑ گیا ہے۔ اور انہیں ملت اسلامیہ کے مجوس کے لقب سے اسی باعث یاد کیا جاتا ہے۔

چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

"اس امت (مسلمہ) کے مجوس قدریہ ہیں۔ اگر وہ بیمار پڑیں تو ان کی عیادت کو نہ جاؤ۔ مر جائیں تو ان کے جنازے میں شرکت نہ کرو" [3]

معتزلہ کا انکار بہر حال یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ معتزلہ نے یہ نام ـــــ ثنویہ اور مجوسیہ ـــــ اپنے لیے کبھی قبول نہیں کیا۔ بلکہ پوری شدت اور سختی کے ساتھ اس کا ردّ

---

[1] الخطط جلد ۴ صفحہ ۱۶۹ [2] تاویل مختلف الحدیث صفحہ ۵

[3] تاویل مختلف الحدیث صفحہ ۹۶، ۹۸ - نیز الابانۃ صفحہ ۷۳

کیا۔ بلکہ قدریہ تک کا نام بھی پوری قوت وشدت کے ساتھ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ تاکہ لقبِ مجوسیت ان پر چسپاں نہ کر دیا جائے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قدریہ کو امتِ مسلمہ کا مجوس فرما کر ان کی مذمت فرمائی ہے[۱]

◎

[۱] الملل والنحل جلد ۱ صہ ۵۰ نیز
صبح الاعشیٰ جلد ۱۳ صہ ۲۵۱ ۔

۶۔ جہمیہ[۵]

معتزلہ کا ایک لقب جہمیہ بھی ہے۔

دراصل فرقہ جہمیہ[۵] ایک الگ اور جداگانہ فرقہ ہے۔ اور یہ اپنے ظہور اور وجود میں معتزلہ پر سبقت رکھتا ہے۔ اس کے خاص خاص عقائد یہ ہیں:۔

(۱) انسان مجبور محض ہے۔

(۲) قرآن مخلوق ہے۔

(۳) نفی صفات

(۴) انکار رویت باری تعالیٰ

معتزلہ کا جہمیہ سے تاثر

بعد میں جب معتزلہ کا ظہور ہوا تو انہوں نے جہمیہ سے خلق قرآن، نفی صفات اور انکار رویت باری تعالےٰ کے عقائد لے لیے۔ چنانچہ اہل السنت انہیں جہمیہ کے لقب سے پکارنے لگے۔ اور پھر اسی نام سے یہ معروف ہو گئے۔

شیخ جمال الدین القاسمی الدمشقی تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

"ائمہ متاخرین نے جہمیہ کے رد میں بہت کچھ لکھا ہے۔ مثلاً امام احمد بن حنبلؒ اور امام بخاریؒ وغیرہ، ان حضرات کے بعد جو لوگ آئے انہوں نے جہمیہ سے معتزلہ کو مراد لینا شروع کر دیا۔ متقدمین ائمہ اہل السنت نے جہمیہ کے رد میں جو لکھا ہے۔ تو ان کے پیش نظر معتزلہ نہ تھے

---

۵ اس فرقے کا سربراہ جہم بن صفوان (۱۲۸ھ – ۷۴۵ء) تھا۔ اسی وجہ سے یہ فرقہ جہمیہ مشہور ہو گیا۔

بلکہ عہد اول کے جہمیہ تھے۔ اس لیے کہ وہ اپنے وجود اور ظہور میں معتزلہ پر سبقت رکھتے ہیں[1]
قاسمی کی اس قول کی واضح اور غیر مشتبہ تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ امام ابن تیمیہ حرانی[2] اور ان کے شاگرد رشید ابن قیم الجوزیہ[3] دونوں تندی اور سختی کے ساتھ جہمیہ کا رد کرتے ہیں اور وہ جہمیہ سے معتزلہ مراد لیتے ہیں۔

جہم بن صفوان سے اظہار برأت

معتزلہ جس طرح اپنے لیے قدریہ کا نام سختی کے ساتھ ناپسند کرتے تھے اسی طرح، اسی شدت کے ساتھ وہ جہمیہ کا نام بھی اپنے لیے گوارا نہیں کرتے۔ اور صاف طور پر جہم بن صفوان اور ان کے اصحاب سے جو عقیدۂ جبر کے قائل ہیں برأت کا اظہار کرتے ہیں۔ معتزلہ کے نزدیک جہم بن صفوان نہایت برا شخص تھا۔ اور اسلام سے خارج تھا جیسے ہشام بن حکم رافضی کو وہ خارج از اسلام قرار دیتے ہیں[4]

چنانچہ جہمیہ سے بے تعلقی کا اظہار کرتے ہوئے شاعر بشر بن معتمر کہتا ہے:۔

ہم تو اس عار سے دور بھاگتے ہیں۔
ہم ان سے بے تعلقی کا اظہار کرتے ہیں، ہم ان میں سے نہیں ہیں۔
نہ وہ ہم میں سے ہیں۔ نہ ہم ان سے خوشنود ہیں[5]

---

[1] تاریخ الجہمیہ والمعتزلہ ص ۴۴۔
[2] بغیۃ المرتاد ص ۶۷، ۶۸، ۶۹۔
[3] الصواعق المرسلہ جلد ۱، ص ۲۳۱، ۲۳۲ - جلد ۲ ص ۳۳۷۔
[4] الانتصار۔ ص ۱۲۶۔
[5] الانتصار ص ۱۲۴۔

۷۔ خوارج

بعض اصحاب نے معتزلہ کو خوارج میں شمار کیا ہے اور انہیں "خوارج کے ہیجڑے" قرار دیا ہے۔ اس انتساب کا سبب یہ ہے کہ معتزلہ اور خاص طور پر ان کے پہلے شیوخ واصل بن عطاء اور عمرو بن عبید خوارج سے اس عقیدے میں متفق ہیں کہ مرتکب گناہ کبیرہ جہنم میں جائے گا اور وہاں ہمیشہ رہے گا۔ ساتھ ہی ساتھ اسے کافر نہیں قرار دیتے [1]۔

چنانچہ اسحاق بن سوید العدوی ان کی ہجو کرتے ہوئے کہتا ہے:

میں خوارج سے بری ہوں۔
میں غزال[2] اور ابن باب[3] کی جماعت میں سے نہیں ہوں۔
میں ان لوگوں میں سے ہوں کہ جب علی کا ذکر ہوتا ہے۔
تو وہ بادل پر سلام بھیجتے ہیں۔
لیکن میں قلب کی گہرائی سے محبت کرتا ہوں۔
اور جانتا ہوں یہی طریق صواب ہے۔
رسول اللہ اور صدیق سے محبت ہی کے باعث کل (قیامت کے دن) میں انجام بخیر ہونے کی توقع رکھتا ہوں [4]

[1] مروج الذہب جلد ۶ صـ۲۲۔

[2] غزال، واصل بن عطاء کا لقب ہے (البیان والتبیین جلد ۱ صـ۳۰)

[3] عمرو بن عبید بن باب [4] " " " ۱ صـ۳۶)

۸۔ وعیدیہ

معتزلہ کے ناموں میں سے ایک نام "وعیدیہ" بھی ہے۔

معتزلہ کو اس نام سے مرجیہ میں سے ایک فرد نے اپنے شعر میں ابو ہاشم الجبائی کی ہجو کرتے ہوئے یاد کیا ہے:

یعیب القول بالارجاء حتی
یری بعض الرجاء من الجرائر
واعظم من ذوی الارجاء جرمًا
وعیدی اصرّ علی الکبائر[1]

درحقیقت وعیدیہ نام، معتزلہ کا عقیدہ " وعیدیہ اور وعید" کی بنا پر چل نکلا ہے۔ کیونکہ یہ وہ عقیدہ ہے۔ جس پر اعتزال کی بنیاد قائم ہے۔ اس کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ اپنے وعدے میں اور وعید میں صادق ہے۔ وہ گناہوں کی اس وقت تک مغفرت نہیں کرے گا جب تک توبہ نہ کرلی جائے[2]

◎

---

[1] الفرق بین الفرق صـ ۱۴۴

[2] الانتصار صـ ۱۲۶۔

۹۔ معطّلہ

اہل السنت نفی صفات کے باعث جہمیہ اولیٰ کو "معطلہ" سے موسوم کرتے تھے۔ کیونکہ انہوں نے اللہ تعالےٰ کو اس کے صفات سے معطل قرار دیا تھا[1] یعنی اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے مجرّد مانتے تھے اہلِ موصل نے مروان بن محمد کی شکست کے بعد اسے گالیاں دینا شروع کر دیں اور "یا معطل" کہہ کر اسے مخاطب کرنے لگے[2] کیونکہ مروان مذہب معطلہ پر عامل تھا۔

پھر جب معتزلہ کا ظہور ہوا، اور انہوں نے جہمیہ کا قول نفی صفات کے بارے میں قبول کر لیا تو ان کے لیے بھی یہ نام استعمال ہونے لگا۔

تعطیل سے کیا مراد ہے؟

شہرستانی کا قول ہے کہ تعطیل سے مراد ہے ظواہر کتاب وسنت کے ان معنیٰ کا تعطل جو ان سے مفہوم ہوتے ہیں[3]۔ اور یہ واقعہ ہے کہ معتزلہ کا اصول یہ تھا کہ قرآن کی جو آیتیں ان کے اغراض سے موافقت نہیں رکھتی تھیں ان کی حسب مقصد تاویل کر لیا کرتے تھے۔ لہٰذا یہ بات بھی مستبعد نہ سمجھنی چاہیے کہ اس تسمیۂ —— معطلہ —— کا ایک سبب یہ بھی ہو۔ چنانچہ بعض اہل السنت مثلاً ابن قیمؒ کی کتابوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ معتزلہ کو معطلہ کے نام سے یاد کرتے ہیں[4] ابن قیمؒ نے اپنی کتاب "الصواعق المرسلہ" جہمیہ اور معطلہ کے رد میں لکھی

---

[1] الصواعق المرسلہ ج ۱ صـ ۱۹۲۔

[2] ابن الاثیر ج ۵ ص ۱۷۱۔

[3] نہایۃ الاقدام فی علم الکلام ص ۱۲۳۔

[4] الصواعق المرسلہ ج ۱ ص ۲۳۱، ۲۳۲ ج ۲ ص ۱۴۳ - ۱۸۸، ۳۲۷۔

ہے اور اس رد کی زد تمام تر معتزلہ ہی پلا کر پڑتی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ مختصر الفاظ میں یوں سمجھنا چاہیے کہ معتزلہ کے لیے بہت سے نام وضع کیے گئے ہیں جو زیادہ تر دوسروں کے رکھے ہوئے ہیں۔ لیکن ان ناموں میں مشہور تر دو نام ہیں:۔

① اھل عدل و توحید

② اھل اعتزال

ان میں سے اول الذکر وہ نام ہے جسے معتزلہ نے خود اپنے لیے وضع کیا ہے۔ اور اسے وہ بہت پسند کرتے ہیں۔ اور آخر الذکر ان پر اس طرح چپک گیا ہے کہ وہ اسے قبول کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔
ابو الحسین الخیاط کی کتاب "الانتصار" کا جس نے مطالعہ کیا ہے —— اور شاید یہ تنہا کتاب ہے جو پوری کی پوری معتزلہ کی بہت سی نایاب کتابوں میں سے موجود رہ گئی ہے —— وہ یہ محسوس کریگا کہ خیاط اپنے مکتب فکر اور ہم نواؤں کا جب ذکر کرتا ہے۔ تو یہی دونوں نام استعمال کرتا ہے۔ کبھی اہل عدل و توحید، کبھی اہل اعتزال، اور یہ اصولی بات ہے کہ ہمیں ان لوگوں کو انہی ناموں سے یاد کرنا چاہیے۔ جو انہیں مرغوب ہوں۔ یا جنہیں وہ اپنے لیے اختیار کر چکے ہوں تو ہم بھی ان کے لیے یہی دونوں نام استعمال کرنے پر مجبور ہیں، خاص طور پر "اہل عدل و توحید"۔

فصل ثانی

ظہورِ معتزلہ

ان حالات و اسباب اور محرکات و عوامل کی تشریح اور بیان جو ظہور معتزلہ کے باعث ہوئے۔ نیز وہ ماحول اور عصر جس سے معتزلہ کو دوچار ہونا پڑا۔ علاوہ ازیں ان حالات کی تشریح، جنہوں نے معتزلہ کو ایک مستقل مدرسۂ فکر کی حیثیت سے قائم رکھا اور نمایاں کیا۔

◎

- معتزلہ کے افکار،
- ہجوم اقوال میں معتزلہ کا قولِ فیصل،
- مسائل مشکلہ کا حل اصحاب معتزلہ کی طرف سے۔
- معتزلہ کے مؤسس واصل بن عطاء اور عمرو بن عبید کے افکار و تصورات،
- خلافت کے متنازعہ فیہ مسائل پر معتزلہ کا قولِ محکم،
- نزاعاتِ سیاسی سے متعلق معتزلہ کے افکار،
- انتخابِ خلافت و امامت سے متعلق فِرَق اسلامیہ کے اقوال و نتائج اور تضاد اور معتزلہ کی طرف سے توافق و تطبیق کی کوشش،
- معتزلہ کے عقائد اور ادلّہ،
- معتزلہ کے بنیادی اور اساسی تصورات،
- معتزلہ اور دیگر اسلامی فرقے،

◎

معتزلہ کی نمود

○

حضرت حسن بصری رح کے حلقۂ تدریس سے واصل بن عطا کا اعتزال

ایک تحقیقی بحث

تاریخ سے اس امر کا سراغ نہیں ملتا۔ کہ معتزلہ کی جماعت ٹھیک ٹھیک کس سن میں ظہور پذیر ہوئی؟ جو کچھ معلوم ہوتا ہے۔ وہ صرف یہ ہے کہ یہ لوگ بصرہ میں نمودار ہوئے۔ حسن بصری کے حلقے میں نشست رکھتے تھے۔ بعد میں ان سے جدا ہو گئے۔ البتہ یہ ہمیں معلوم ہے کہ حسن بصری کی وفات سنہ ۱۱۰ھ (۷۲۸ء) میں ہوئی[1] اور معتزلی مکتب فکر کے جو دو حضرات موسس اور بانی کہے جا سکتے ہیں یعنی واصل بن عطاء اور عمرو بن عبید ان کی ولادت ۸۰ھ[2] میں ہوئی[3] اور یہ بات کسی طرح بھی تسلیم نہیں کی جا سکتی کہ بیس سال کی عمر تک پہنچنے سے پہلے ان حضرات نے ایک فکری ادارے کی بنیاد ڈال دی ہو گی۔ اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ معتزلہ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ظہور پذیر ہوئے۔ سنہ کی تعیین اگر کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ۱۰۰ھ سے ۱۱۰ھ کے مابین اس مکتب فکر کی داغ بیل پڑی اور ہمارا یہ خیال مقریزی کے خیال سے ہم آہنگ ہے جس نے دوسری صدی ہجری میں ان کا ظہور بیان کیا ہے[4]

---

[1] الوفیات ج ۱ ص ۱۸۰۔ [2] ۶۹۹ء [3] واصل بن عطاء (۸۰-۱۳۱ھ = ۶۹۹-۷۴۸ء) معجم الادباء ج ۱۹ ص ۲۴۳؛ عمرو بن عبید (۸۰-۱۴۴ھ = ۶۹۹-۷۶۱ء) الوفیات ج ۱ ص ۵۴۸

[4] مقریزی نے معتزلہ کا ظہور دوسری صدی ہجری کے بعد حسن بصری کے زمانے میں بیان فرمایا ہے۔ لیکن یہ قطعاً غلط ہے۔ یہ نقل یا طباعت کی غلطی ہے۔ ورنہ مقریزی کا مطلب پہلی صدی ہجری کے بعد ہی ہو سکتا ہے نہ کہ دوسری صدی ہجری کے بعد۔ الخطط ج ۴ ص ۱۸۳

حلقے سے اٹھ گئے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جملہ معاملات و مسائل میں وہ حسن بصریؒ کے خلاف ہو گئے تھے۔ وہ اگر گناہ کبیرہ کے مرتکب کے مسئلے میں حسن بصری سے الگ تھے تو دوسرے اصول مثلاً نفی قدر وغیرہ میں وہ ان کے پیرو اور تابع بھی تھے۔

ظہورِ معتزلہ کے عوامل اربعہ

ظہورِ معتزلہ پر گفتگو کر چکنے کے بعد ضروری ہے کہ اس مکتبِ فکر کے بارے میں یہ بتائیں کہ یہ جماعت مکمل کس طرح ہوئی؟

ہم دیکھتے ہیں کہ معتزلہ کا وجود و ظہور چار مختلف عوامل پر قائم ہے۔ ضروری ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر اہتمام زائد اور شرح وافر کے ساتھ ہم گفتگو کریں۔

◎

۱۔ مسلمانوں کے فکری اختلافات کا حل

وقت کی ایک معرکہ آراء اور نزاعی بحث

اجتماعی مشاکل و مسائل

فتوحات اور کشور کشائی کا دور جب رک گیا۔ اور مسلمان مختلف دیار و امصار میں اقامت گزیں ہو گئے، تو بہت سے نازک اور سنگین قسم کے اجتماعی مشاکل و مسائل پیدا ہوئے۔ پس ضروری تھا کہ مسلمان ان پر غور کرتے، ان کا حل تلاش کرتے۔ اور وہ حل ایسا ہوتا جو روحِ شریعتِ اسلامیہ سے پورے طور پر ہم آہنگ ہوتا۔ کیونکہ اس زمانے میں نفوسِ انسانی پر دین کا بڑا گہرا اور عمیق اثر تھا۔ وہ اس کے مساعی اور متمنی رہتے تھے کہ وہ جو کچھ کہیں جو کچھ کریں، وہ تعلیماتِ دینی کے مطابق اور موافق ہو۔ اس کے دائرے ان کے اعمال و اقوال سے باہر نہ نکلنے پائیں۔

دورِ اختلافات

اس سلسلے میں ایک نہایت اہم اور ٹیڑھا مسئلہ یہ سامنے آیا کہ امت کے وہ گناہگار جو ـــــ شرک کے سوا ـــــ معصیت کبیرہ کے مرتکب ہوں، انہیں کس ذیل میں رکھا جائے؟ کیونکہ حالات ایسے تھے کہ مسئلہ خلافت میں اختلافات بڑھ گئے تھے قتل عثمانؓ نے اور زیادہ فتنہ و فساد کی گرم بازاری پیدا کر دی تھی۔ حضرت علیؓ ابن ابی طالب اور اصحاب جمل کے مابین جو جنگ برپا ہوئی تو اس نے اور بعد میں حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے مابین جو جنگ برپا ہوئی تھی اس نے مسلمانوں کو مختلف جماعتوں، گروہوں اور ٹولیوں میں منقسم کر دیا تھا۔ مسلمانوں کا خون باہم جنگ و پیکار میں پانی کی طرح بہہ رہا تھا۔ اور اس زد میں بڑے بڑے لوگ آرہے تھے۔ مسلمان کفر سازی

میں مصروف و منہمک ہوگئے تھے۔ ایک دوسرے پر کفر کے فتوے صادر کر رہے تھے۔ فتوحات اور کشور کشائی کی طرف سے وہ روگرداں ہو چکے تھے۔ اور باہمی سب وشتم اور لعن وطعن میں اپنا وقت صرف کر رہے تھے۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ مسلمان عہد فتوحات میں محیط صحرا سے نکل کر ایسے شہروں میں آبسے تھے جہاں اسباب لہو و لعب بکثرت تھے۔ فواحش و فجور کے سامان بہ افراط موجود تھے۔ اسباب فساد و فتن کی کمی نہ تھی۔ اور ان سب چیزوں کا اثر ان کے عمل، اور روزمرہ کی زندگی پر بہر حال پڑ رہا تھا۔

اس موقعے پر اقطابِ دین اور اربابِ علم کا فکرمند ہونا لازمی تھا۔ یہ بات ان پر گراں گذرتی تھی کہ ان کے مسلمان بھائی معاصی پر جری ہو جائیں، ایک دوسرے کی گردن کاٹنے میں لگ جائیں۔

چنانچہ انہوں نے ان مشکلات کا حل ایسے احکام کے ذریعہ سے نکالنا چاہا جو کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہؐ سے ماخوذ و مستمد تھے۔ ظاہر ہے اس سلسلے میں انہیں اجتہاد سے کام لینا پڑا۔ جس کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ مناظرے ہر گلی کوچے میں ہونے لگے۔ مجادلات میں بہت زیادہ اضافہ ہوگیا۔ اختلاف رائے کی کثرت وہم و خیال سے باہر نکل گئی۔

کبائر کی تعریف اور اقسام

اس موقعے پر ضروری ہے کہ ہم یہ جان لیں کہ کبائر کیا ہیں؟ یعنی جسے گناہ کبیرہ کہا جاتا ہے اس کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے؟

مسلمانوں کا اس امر پر اجماع ہے کہ کبائر کی دو قسمیں ہیں:۔

پہلی قسم: شرک

یہ اکبر الکبائر ہے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں۔ چنانچہ اسے اصطلاح میں "کبیرہ مطلقہ" کہا جاتا ہے[1]۔ کبیرہ مطلقہ کا مرتکب دوزخ میں جائے گا اور وہاں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔ جیسا کہ اللہ تبارک وتعالےٰ فرماتا ہے:۔

ان اللہ لا یغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذٰلك لمن یشاء

یعنی اللہ شرک (کا گناہ) معاف نہیں کرے گا۔ اس کے علاوہ جو گناہ چاہے، بخش دے[2]

---

[1] العقائد النسفیہ للامام عمر النسفی ص ۱۱۷۔

[2] سورۃ نساء آیت ۵۱۔

حدیث شریف میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

" جس نے اس حالت میں موت پائی کہ مشرک تھا وہ دوزخ میں جائے گا" [۱]

ایک آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا:

" سب سے بڑا گناہ کونسا ہے ؟"

آپؐ نے جواب میں ارشاد فرمایا :-

" یہ کہ تو کسی کو خدا کا ساجھی بنائے "

کبائر کی دوسری قسم

یہ قسم شرک کے علاوہ دوسرے گناہوں پر مشتمل ہے۔ کتب حدیث میں ان کبائر کی تعداد نو بتائی گئی ہے۔

۱ ــــ بغیر کسی جائز سبب کے کسی آدمی کو قتل کرنا۔

۲ ــــ زنا کا ارتکاب کرنا۔

۳ ــــ والدین کی نافرمانی کرنا اور انہیں دکھ پہنچانا۔

۴ ــــ جھوٹی گواہی دینا۔

۵ ــــ سحر کرنا۔

۶ ــــ یتیم کا مال (ناجائز طور پر) کھانا۔

۷ ــــ سود کھانا۔

۸ ــــ میدانِ جہاد سے پیٹھ پھیر کر بھاگنا۔

۹ ــــ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانا۔ [۲]

اہل السنت والجماعت کا مسلک

ان کبائر میں قتل اور زنا دوسرے کبائر کے مقابلے میں زیادہ بُرے ہیں۔ کیونکہ اللہ تبارک وتعالےٰ نے کبیرہ مطلقہ کے بعد ان ہی دونوں کا ذکر فرمایا ہے:

والذین لایدعون مع اللہ الٰھا آخر ولا یقتلون النفس التی حرم اللہ إلا بالحق ولایزنون ومن یفعل ذلک یلق اثاما

---

[۱] صحیح مسلم ج ۱ ص ۶۵۔

[۲] " " " ص ۶۳، ۶۴۔

یعنی "اور جو اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کی پرستش نہیں کرتے اور جس شخص کے قتل کرنے کو اللہ تعالٰی نے حرام فرمایا ہے اس کو قتل نہیں کرتے۔ ہاں مگر حق پر، اور وہ زنا نہیں کرتے اور جو شخص ایسے کام کرے گا اسے سزا سے سابقہ پڑے گا"[۱]

اہل السنت والجماعت مرتکب گناہ کبیرہ ——— شرک کے سوا ——— کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ وہ ملت اسلام میں شامل ہے۔ مومن ہے۔ اس کی یہ معصیت کبیرہ اسے دائرۂ ایمان سے خارج نہیں کرتی نہ اسے کفر کے حلقے میں داخل کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہ حقیقت ایمان کی تصدیق کرتا ہے۔ لہٰذا اسے سزا تو ضرور ملے گی۔ لیکن وہ کافر نہیں ہوگا[۲]

خوارج کا اختلاف اہل السنت سے

خوارج نے اہل السنت کے اس فتوے کو ماننے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے مرتکب گناہ کبیرہ کے لیے ایک نیا فتویٰ دیا۔ ان کا قول ہے کہ مرتکب گناہ ——— خواہ وہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ ——— کافر ہے اور ہمیشہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا[۳] اس لیے کہ ان کے نزدیک بغیر عمل کے ایمان مکمل نہیں ہوتا۔

---

۱ سورۃ فرقان آیت ۶۸۔

۲ العقائد النسفیہ ص ۱۱۷، ۱۱۸۔

نسفی کا استدلال یہ ہے:-

① آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے اس پر اجماع چلا آرہا ہے کہ جو عاصی مسلمان بغیر توبہ کے مرجائے۔ اس کے لیے دعا بھی کی جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے۔ اور اس کی حقیقت احوال معلوم ہونے کے باوجود اسے مسلمانوں کے ساتھ دفن بھی کیا جائے۔

② خود قرآن نے عاصیوں کو ایمان سے خارج نہیں کیا ہے۔ مثلاً

۱ - یٰایھا الذین اٰمنوا کتب علیکم القصاص۔

۲ - یٰایھا الذین اٰمنوا توبوا الی اللہِ توبۃ النصوحا۔ (العقائد النسفیہ ص۱۱۸)

۳ العقائد النسفیہ ص۱۱۸

اس مسئلے میں خود خوارج کے مابین بھی اختلاف ہے۔

خوارج کے فرقہ ازارقہ کا خیال ہے کہ مرتکب گناہ خواہ وہ کبیرہ گناہ ہو یا صغیرہ، مشرک ہے۔ اور مشرکین کے اطفال بھی مشرک ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ اپنے مخالفین اور ان کی اولاد کا قتل جائز سمجھتے ہیں۔ (باقی ص۶۳ پر)

مرجیہ کا خوارج سے اختلاف

جس طرح خوارج نے اہل السنت کے مسلک سے اختلاف کیا تھا، اسی طرح مرجیہ نے حکم خوارج سے اختلاف کیا تھا۔ انہوں نے یہ حکم لگایا ہے کہ صرف اور صرف ایمان دین کا ستون ہے، نہ کہ عمل۔ لہٰذا ایمان کے ساتھ معصیت ضرر نہیں پہنچا سکتی جس طرح کفر کے ساتھ طاعت نفع نہیں پہنچا سکتی۔ چنانچہ مرجیہ کا فیصلہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے۔ لہٰذا اسے تعیین قصاص کا سزاوار نہیں گردانتے۔ اسے ڈھیل دیتے ہیں اور اس کا معاملہ قیامت کے دن پر اٹھا رکھتے ہیں کہ اس روز اللہ تعالےٰ جو فیصلہ مناسب سمجھے گا اس کے لیے صادر فرمائے گا۔[1]

جدل وپیکار کی گرم بازاری

رفتہ رفتہ اس مسئلے —— مرتکب گناہ کبیرہ —— نے بہت زیادہ نزاعی صورت اختیار کر لی۔ اور جدل وپیکار کا بازار زور شور کے ساتھ گرم ہوگیا۔ چنانچہ بصرہ اور دوسرے مقامات کی مساجد میں مناظروں کے حلقے قائم ہونے لگے

مناظروں کے حلقوں میں سب سے زیادہ اہم اور مشہور حلقہ حضرت حسن بصری کا تھا۔

اس مسئلے کو حل کرنے کی حضرت حسن بصری نے بھی کوشش فرمائی۔ چنانچہ وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ مرتکب گناہ کبیرہ منافق ہے۔[2]

لیکن بغدادی نے اس قول کو مہمل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ منافق تو اس کافر سے بدرجہا بدتر ہے، جو

۱؎ الملل والنحل ج ۱ ص ۱۴۵۔

۲؎ الانتصار ص ۱۶۴، العقائد النسفیہ ص ۱۱۹۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ)

خوارج کا ایک دوسرا فرقہ "صفریہ" گو ازارقہ کا مؤید ہے لیکن وہ قتل اطفال جائز نہیں سمجھتا۔

ایک اور خارجی فرقہ نجدات اس باب میں یہ رائے رکھتا ہے کہ اگر اس گناہ کی تحریم پر مسلمانوں کا اجماع ہو تو اس کا مرتکب کافر مشرک ہے۔ لیکن اگر تحریم میں اختلاف ہو تو مرتکب کا معاملہ اہل فقہ کو سونپ دیا جائے تا کہ وہ اپنے اجتہاد سے جو فیصلہ مناسب سمجھیں کریں۔

یہ لوگ اس مرتکب گناہ کبیرہ کو معذور قرار دیتے ہیں جو تحریم سے ناواقف ہو اور ناواقفیت کے باعث ارتکاب کر بیٹھا ہو —— ایک دوسرا خارجی فرقہ ہے "اباضیہ"۔ جو کہتا ہے کہ مرتکب گناہ کبیرہ معرفت الٰہی واحکام الٰہی کے ساتھ کافر تو ہے لیکن اس کا کفر، کفران نعمت ہے۔ کفران شرک نہیں۔ (الفرق بین الفرق ص ۹۷)

اپنے کفر کا علانیہ اظہار کرتا ہے [1]

یہ تھی وہ فضا جس میں معتزلہ کا ظہور ہوا۔

مسالک مختلفہ کا جائزہ

اس فضا میں مرتکب گناہ کبیرہ کے سلسلے میں جتنے حکم لگائے گئے تھے اور جتنے فتوے صادر کیے گئے تھے، وہ سب کے لیے قابلِ قبول نہ تھے۔

◎ —— اہل السنت نے جو حکم لگایا تھا، بعض کے نزدیک اس میں تساہل کارفرما تھا۔

◎ —— خوارج نے جو حکم لگایا تھا، وہ حد درجہ سنگین اور بے رحمانہ تھا جو ان کے عقائد اور افکار کی خاص امتیازی صفت ہے۔

◎ —— مرجیہ نے حکم قطعی صادر کرنے سے اجتناب کیا۔ گویا انہوں نے کوئی فیصلہ ہی نہیں کیا

◎ —— حسن بصریؒ نے جو حکم لگایا وہ ضعف کا مظہر تھا۔

اس طرح صورت احوال یہ تھی کہ ایک اہم ترین اور سنگین ترین مسئلہ امت اسلامیہ کے سامنے موجود تھا اس مسئلے پر بہتوں نے غور و فکر اور اجتہاد کی روشنی میں کسی فیصلے تک پہنچنے کی کوشش کی۔ لیکن کوئی ایسا حل نہ دریافت ہو سکا، جو سب کے لیے قابلِ قبول ہوتا۔ یا کم از کم سب سے زیادہ معقول ہوتا۔ گویا پوزیشن یہ تھی۔ کہ ایک نئے فیصلے کے لیے دروازہ کھلا ہوا تھا۔

نئے حل کی تلاش

اس مرحلے پر حسن بصریؒ کے شاگرد واصل بن عطاء نے سوچا کہ وہ ایسا حل دریافت کر سکتے ہیں جو سابقہ احکام کے مقابلے میں کہیں زیادہ بہتر اور قابلِ قبول ہو سکتا ہے۔

واصل اس حقیقت کے رمز شناس تھے کہ عمل ایمان کا جزو ہے وہ یہ بھی جانتے تھے کہ کتاب و سنت میں جو احکام مؤمنین، کافرین اور منافقین کے لیے وارد ہوئے ہیں۔ وہ مرتکب گناہ کبیرہ پر عاید نہیں ہوتے [2] لہٰذا وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ مرتکب گناہ کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر، بلکہ کفر و ایمان کی منازل کے بیچ میں ہے [3] اسلئے انہوں نے حکم لگایا کہ مرتکب گناہ کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر، بلکہ فاسق ہے [4]

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۹۷۔

[2] الانتصار ص ۱۶۷۔

[3] 〃 ص ۱۶۴ / ۱۶۵۔

[4] العقائد النسفیہ ص ۱۱۹۔

مؤرخین کی تصریحات

ظہورِ معتزلہ سے متعلق مؤرخین نے جو واقعہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے :-
حسن بصری بصرے کی مسجد میں تشریف فرما تھے اور درس دے رہے تھے۔ کہ ایک شخص آیا اور اس نے عرض کیا :

" اے دین کے امام! ہمارے زمانے میں ایک جماعت نمودار ہوئی ہے ، جو اصحابِ کبائر کو کافر قرار دیتی ہے ۔ اس کے نزدیک گناہ کبیرہ کا ارتکاب آدمی کو ملت سے خارج کر دیتا ہے ۔ اور یہ لوگ خوارج کے وعیدیہ ہیں ۔ اسی طرح ایک دوسری جماعت ہے جو اصحابِ کبائر کو ڈھیل دیتی ہے اور کہتی ہے ایمان کے ساتھ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کوئی مضرت نہیں پہنچاتا ۔ جس طرح کفر کے ساتھ طاعت کوئی نفع نہیں پہنچاتی ۔ یہ لوگ امت مسلمہ کے مرجئہ ہیں ۔ آپ اس باب میں کیا ارشاد فرماتے ہیں" ؟

یہ سن کر حسن بصری سوچ میں پڑ گئے اور قبل اس کے کہ وہ جواب دیتے ۔ واصل بن عطاء نے کہا :

" میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ مرتکب گناہ کبیرہ مومن مطلق ہے نہ میں اسے یہ کہہ سکتا ہوں کہ کافر مطلق ہے ، بلکہ وہ ان دونوں منزلوں —— کفر و ایمان —— کے درمیان میں ہے ، لہٰذا نہ وہ مومن ہے نہ کافر" ۔

یہ کہہ کر واصل اٹھ کھڑے ہوئے اور مسجد کے ستونوں میں سے ایک ستون کے قریب جا کر بیٹھ گئے اور ان لوگوں کے سامنے جو ان کے ساتھ حسن بصری کی مجلس سے اٹھ آئے تھے اپنے اس مسلک کی تائید میں تقریر کرنے لگے۔

یہ دیکھ کر حسن بصری نے کہا :

اعتزل عنا واصل :

" واصل ہم سے الگ ہو گئے" ۔

اسی وقت سے واصل اور اس کے اصحاب کو معتزلہ کہا جانے لگا [۱]

---

[۱] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۵ ۔

بغدادی کا کہنا ہے کہ اہل السنت بھی مرتکب گناہ کبیرہ کو فاسق قرار دیتے ہیں ۔ (الفرق بین الفرق ص ۹۷، ۹۸ ۔

اس سے ثابت ہوا کہ اہل السنت کے نزدیک فاسق مومن ہوتا ہے نہ کہ کافر ۔ البتہ اپنے فسق کے باعث سزاوار عتاب و

(باقی اگلے صفحہ پر)

واصل بن عطا یا عمرو بن عبید

اس قصے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ واصل بن عطاء نے مرتکب گناہ کبیرہ کے بارے میں اپنے استاذ حسن بصری کی جنبش لب سے پہلے حکم لگا دیا۔ لیکن ابوالحسین الخیاط کا بیان ہے کہ اس سے پیشتر ہی اس باب میں حسن بصری کی رائے معلوم و معروف تھی اور واصل نے جو حکم لگایا تھا۔ وہ حسن بصری اور دوسروں کے رد میں لگایا تھا[1]

ابن قتیبہ کی روایت ہے کہ حسن بصری کی مجلس سے واصل بن عطاء نہیں۔ بلکہ عمرو بن عبید اٹھ کر الگ جا بیٹھے تھے[2] حصری کا بیان بھی یہی ہے[3] اور غالباً ابن قتیبہ سے ماخوذ ہے۔

---

[1] الانتصار ص ۱۶۵ [2] کتاب المعارف ص ۱۶۶۔

[3] زہرالآداب ج ۱ ص ۹۴۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ)

عذاب ضرور ہوتا ہے۔

اور معتزلہ کے نزدیک نہ وہ مومن ہے نہ کافر۔ گویا ان کے نزدیک فسق کفر اور ایمان کی درمیانی منزل ہے۔

نسفی نے معتزلہ اور بغدادی دونوں پر اعتراض کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

"فاسق کافر ہے۔ کیونکہ کفر اللہ تعالے کے قول کے موجب فسق کی سب سے اونچی قسم ہے۔"

'ومن کفر بعد ذٰلک فاولئك هم الفاسقون'۔

'یعنی جو اس کے بعد بھی کفر کا ارتکاب کرے۔ وہ فاسق ہیں'۔

(العقائد النسفیہ ص۳۰)

پس اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اعتزال کے بانی دراصل واصل بن عطا نہیں بلکہ عمرو بن عبید ہیں۔
لیکن یہ روایت ضعیف ہے اور شاید اس نے اس لیے شہرت حاصل کر لی کہ عمرو بن عبید واصل کے دامن سے وابستہ ہو کر رہ گئے تھے۔ اور ان لوگوں میں تھے جنہوں نے حسن بصری کا حلقہ ترک کر دیا تھا۔ اور واصل کا اتباع اختیار کر لیا تھا۔

لیکن عجیب اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ واصل اپنی فکر میں گو خوارج کے بالکل خلاف جاتے ہیں۔ اور مرتکب گناہ کبیرہ کے لیے کہتے ہیں کہ نہ وہ مومن ہے، نہ کافر۔ لیکن ان کے اس قول سے متفق ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ جیسا کہ بغدادی کا قول ہے۔ یہ کھلا ہوا تناقض ہے [1] لیکن بعد میں واصل نے اس میں مزید یہ ترمیم کر دی تھی کہ مرتکب گناہ کبیرہ کے عذاب میں تخفیف کر دی جائے گی۔ اور جہنم میں اس کا درجہ کفار کے درجے سے اوپر ہو گا۔ بشرطیکہ وہ دنیا سے اس حال میں رخصت ہوا ہو کہ اپنے گناہوں پر توبہ کر چکا ہو [2]

مسئلہ خلافت اور واصل بن عطاء

متنازعین خلافت کے سلسلے میں بھی واصل نے اپنا موقف سب سے الگ اور جدا اختیار کیا۔ اس زمانے کے لوگ اس باب میں مختلف الرائے تھے۔

◉ — شیعان علیؓ بن ابی طالب، ان لوگوں کی تکفیر کرتے تھے جنہوں نے حضرت علیؓ پر خروج کیا۔ اور ان سے جنگ آزما ہوئے تھے۔ اور انہیں ان کے حق خلافت سے محروم کر دیا تھا۔

◉ — جماعت معاویہ مساجد میں علیؓ پر لعنت کرتی تھی۔

◉ — خوارج کا کہنا تھا کہ اصحاب جمل نے علیؓ سے مقاتلہ کر کے کفر کا ارتکاب کیا۔ اور اصحاب جمل سے مقاتلہ کرنے میں علیؓ حق بجانب تھے۔ اسی طرح جنگ صفین میں اصحاب معاویہ سے مقاتلہ کرنے میں بھی علیؓ حق بجانب تھے۔ وہ تحکیم کے موقف تک حق بجانب رہے۔ تحکیم کے بعد کافر ہو گئے۔

◉ — اہل السنت کا اعتقاد تھا کہ جمل اور صفین کے ہر دو فریق کا اسلام شک و شبہ سے ماوراء ہے۔ البتہ جن لوگوں نے جمل اور صفین میں علیؓ سے مقاتلہ کیا۔ وہ غلطی پر تھے۔ لیکن ان کی یہ خطا نہ کفر تھی نہ فسق۔

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۹۸۔

[2] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۶۔

⊙۔ مرجئہ کا مسلک یہ تھا کہ ہر دو فریق پورے پورے مسلمان تھے۔ رہا مقاتلہ باہمی کا معاملہ، تو اسے وہ یوم قیامت پر اٹھا رکھتے تھے کہ خدا جو فیصلہ چاہے گا، صادر فرمائے گا۔

لیکن اس ہجوم اقوال میں واصل کا قول ان متنازعہ اور مختلف فیہ کے باب میں کیا تھا؟

واصل نے ان جمیع اقوال سے اختلاف کیا اور اس نزاع میں ایک خاص حکم لگایا۔

واصل نے عثمان اور ان کے قاتلین و خاذلین کے بارے میں کہا۔ کہ ان ہر دو فریق میں سے ایک لامی و خاطی ۔ عاصی اور فاسق تھا۔ البتہ اس باب کی تعیین دشوار ہے کہ وہ کون تھا؟ لہٰذا ہر دو فریق میں سے کسی کی بھی شہادت نہیں مانی جائے گی۔[1]

اسی طرح اصحاب جمل اور باہمی لعنت کرنے والوں کے بارے میں واصل نے کہا۔ ان دونوں میں سے کوئی ایک بہر حال خاطی اور فاسق ہے۔ لیکن تعیین دشوار ہے اور اس کا عرفان ممکن نہیں کہ فسق کا الزام کس پر عائد ہوتا ہے؟ لہٰذا ہر دو کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔[2]

واصل کے رفیق طریق عمرو بن عبید کا مسلک یہ ہے کہ واصل سے کہیں زیادہ انتہا پسندی کا پہلو لیے ہوئے ہے۔

عمرو بن عبید کا مسلک یہ ہے کہ اصحاب جمل و صفین ہر دو فاسق تھے۔ لہٰذا ان سب کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔[3]

نزاع سیاسی کا حل

واصل نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ متحاربین خلافت کے بارے میں حکم لگایا ہو۔ بلکہ انہوں نے اس نزاع سیاسی کا حل بھی تلاش کرنے کی کوشش کی۔

خلافت کے بارے میں مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے افکار و آرا میں تباین اور تضاد تھا۔

⊙۔ اہل سنت کا قول تھا کہ خلیفہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ عرب ہو اور قریشی ہو۔ مسند خلافت پر اس کے متمکن ہونے کی شرط یہ تھی کہ امت کی بیعت اور اتفاق سے وہ اس منصب پر فائز ہوا ہو۔

⊙۔ شیعوں کا قول تھا کہ امامت اولاد علی بن ابی طالب از بطن فاطمۃ الزہرا بنت

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۶۔

[2] " " " "

[3] الفرق بین الفرق ص ۱۰۰، ۱۰۱۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں محصور ہے۔ اور یہ انحصار اللہ تبارک و تعالےٰ کی تعیین پر مبنی ہے

⦿— خوارج کہتے تھے، اور اس پر مصر تھے کہ خلافت عبارت ہے انتخاب امت سے ——— بشرطیکہ اس کی ضرورت داعی ہو ——— ہر مسلمان کو یہ حق ہے کہ وہ منصب خلافت کے انتخاب میں حصہ لے اور رائے دے اور ہر مسلمان اس کا سزاوار ہے کہ منصب خلافت پر فائز ہو جائے۔ اگرچہ وہ ایک حبشی غلام کیوں نہ ہو۔

آرائِ متبائنہ میں وحدت

واصل نے کوشش کی کہ ان آرائِ متبائنہ میں وحدت پیدا کریں اور ایک ایسا حل اس نزاع و اختلاف کا تلاش کریں جو سب کے لیے قابلِ قبول ہو اور اتنا مبنی بر اعتدال ہو کہ شیعہ اور خوارج ہر دو کے منشا کو بڑی حد تک پورا کرتا ہو۔

چنانچہ واصل نے کہا:۔

⦿— امامت، اختیار امت پر مبنی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے کسی شخص کے لیے اس منصب کی تعیین نہیں کی۔ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا، نہ کسی خاص شخص کی تعیین پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

اس طرح واصل نے اھل السنت اور خوارج میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔

واصل نے یہ بھی کہا کہ:۔

⦿— ہر مسلمان برابر ہے۔ خواہ وہ قریش ہو یا غیر قریش۔ جو مسلمان بھی اہل عدالت و ایمان ہوگا۔ وہ خلیفہ بنایا جا سکتا ہے۔ امت اس منصب رفیع پر اسے فائز کر سکتی ہے۔

اس طرح واصل نے خوارج کے مسلک کو اپنے اس حکم میں سمونے کی کوشش کی۔

⦿— ان سب باتوں پر بالا واصل نے یہ بھی کہا کہ ہر زمانے اور ہر عصر میں امام کا ہونا واجب ہے [۵]

اس طرح واصل نے شیعوں کی یہ بات مان لی کہ ھر زمانے اور عصر میں امام کا ہونا قطعی اور لازمی ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ حاضر ہو یا غائب۔

معتزلہ کی سعی جمیل

غرض معتزلہ کا ظہور یوں ہوا:۔

اس جماعت کا مؤسس اور پہلا رئیس واصل بن عطا تھا۔

---

[۵] مروج الذہب ج ۲ ص ۷۱ - ج ۶ ص ۲۴ -

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جس زمانے میں معتزلہ کا ظہور ہوا، مسلمان بعض سنگین اور نازک ترین مسائل سے دوچار تھے۔

معتزلہ نے اپنی پوری توجہ ان مشکل مسائل کے حل کرنے میں صرف کر دی۔ انہوں نے جملہ افکار و آراء اور حالات و کوائف کا جائزہ لینے کے بعد ایسے احکام وضع کیے۔ جو ان کے نزدیک سب کے لیے قابلِ قبول اور حسب منشاء تھے۔ جن کے قبول کرنے کے بعد اختلاف کا دائرہ زیادہ سے زیادہ سمٹ سکتا تھا۔ اور باہمی خلفشار میں بہت زیادہ کمی آسکتی تھی۔ مشہور مستشرق نیبرج کا بھی یہی قول ہے [1]

بہر حال اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ مرتکب گناہ کبیرہ کے لیے کفر و ایمان کی درمیانی منزل کا مسلک معتزلہ کے اصولوں میں سب سے زیادہ اہم اور بنیادی مسلک ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس پر یہ جماعت قائم ہے۔

◎

---

[1] مقدمۃ الانتصار ص ۵۱

۲۔ دوسرے مذاہب کا اثر معتزلہ پر

مرتکب گناہ کبیرہ، اور کفر و ایمان کی درمیانی منزل

ایک فقہی اور اختلافی مسئلہ

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ قول کہ مرتکب گناہ کبیرہ کفر و ایمان کی درمیانی منزل میں ہے۔ معتزلہ کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ پہلا فقیہہ تھا جس نے مسلمانوں کے قلوب میں جگہ بنائی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ ایک فقہی اور اخلاقی مسئلہ تھا۔ اس میں وہ قوت نہیں تھی کہ فرقہ اعتزال کے مابین دائمی رابطہ قائم رکھ سکتا۔ اور انہیں ایک مرکز پر جمع رکھ سکتا۔ اس میں وہ قوت اور شوکت نہیں تھی جو کسی فرقے کو قائم اور باقی رکھنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اگر معتزلہ صرف اسی حد تک رہتے۔ اور اس سے تجاوز نہ کرتے۔ تو وہ ایک جماعت کی حیثیت سے زندہ نہیں رہ سکتے تھے۔ بہت جلد ان کا شیرازہ بکھر جاتا اور وہ تحلیل ہو کر رہ جاتے۔ اس لیے کہ کسی جماعت یا فرقے کے لیے یہ ضروری اور لابدی ہے کہ وہ کچھ ایسے مبادی عقلیہ و اخلاقیہ رکھتا ہو جس پر اہلِ طائفہ ایمان و اعتقاد رکھتے ہوں۔ اور جو ان کے شیرازے کو مجتمع رکھ سکے اور ان مبادی کے بارے میں اہلِ طائفہ کا یہ یقین کامل ہونا چاہیے۔ کہ وہ حق و عدل پر مبنی ہیں۔ غرض انہیں اتنا ارفع ہونا چاہیے کہ ان کی کشش اور قوت اہلِ طائفہ کی اجتماعیت کو قائم اور مضبوط رکھ سکے۔

معتزلہ میں یہ بات تھی۔ انہوں نے ایسے مبادی سامیہ اختیار کیے تھے جن پر ان کا عقیدہ راسخ تھا۔ وہ پورے زور و شور کے ساتھ ان کی مدافعت کرتے تھے۔ اور ان کے لیے ہمہ وقت سرگرم عمل رہتے تھے۔ اس باب میں ان کا عقیدہ اتنا راسخ اور ایمان اتنا پختہ تھا کہ انہوں نے پورے جوش و

خروش کے ساتھ اپنے عقائد و افکار کو مسلمانوں میں پھیلانے کی جدوجہد شروع کر دی

پھر جب حالات سازگار رہتے۔ اور زمانہ ان کے موافق ہوا تو عہد ماضی میں پہلے پہل تو انہوں نے اپنے تصورات و معتقدات حجت اور دلیل کے لیے لوگوں سے منوانا چاہے۔ اس کے بعد جبر اور زور و قوت سے کام لے کر بھی انہوں نے ان کی نشر و اشاعت اور قبول و تقلید کے لیے سعی و کوشش شروع کر دی۔ اور اکثر و بیشتر صورتوں میں اصحاب مبادی و عقائد کا معمول یہی رہتا ہے کہ چونکہ وہ انہیں بہت زیادہ محکم خیال کرتے ہیں اور ان کی تائید و حمایت میں تعصب تک سے گریز نہیں کرتے۔ وہ چاہتے ہیں کہ لوگ ان کی بات سنیں اور پابندی سے ان کی پیروی کریں۔ اور انہیں کی زبان سے بولنے لگیں۔

ارباب ادیانِ غیر سے سابقہ

صحرائے عرب میں اسلام کا نیر تاباں بلند ہوا اور مکے کی وادی طیبہ میں نزولِ وحی کا سلسلہ شروع ہوا۔ لیکن یہ دین صرف صحرا تک محدود و محصور نہیں رہا۔ مسلمان، فاتح اور کشور کشا کی حیثیت سے باہر نکلے۔ شرق ادنیٰ کے بڑے بڑے شہر ان کے آگے سرنگوں ہو گئے۔ ان کا قافلۂ فتح و کامرانی مصر تک بلکہ اور آگے تک پہنچ گیا۔

ان شہروں میں مسلمانوں کو ایسے لوگوں سے سابقہ پڑا جو مختلف ادیان کے پیرو تھے۔

شام اور مصر میں مسیحیت اور یہودیت عام تھی۔ عراق اور فارس میں مجوسیت اپنے متعدد فرقوں کے ساتھ غالب تھی [۵] نیز صابئی اور ضمنی بھی موجود تھے۔ مسلمان ان ادیانِ مختلفہ کے پیروؤں کے مابین زندگی بسر کر رہے تھے۔ اور اس اتصال مستمر کا یہ نتیجہ نکلنا ہی چاہئے تھا کہ کسی نہ کسی درجے میں ان کے افکار و آراء سے متاثر ہوتے اور یہ عقاید و افکار دبے پاؤں اسلام کے دروازے تک پہنچ جاتے۔ لیکن ائمہ سلف کے لیے یہ چیز ناگوار تھی۔ اور وہ اسے روکنے کی کوشش کرتے تھے۔

---

۵ مذہب مجوس کے خاص خاص فرقے حسب ذیل ہیں :-

۱- ثنویہ (بت پرست)

۲- زردشتیہ (آتش پرست)

۳- مانویہ (یہ مانی کے پیرو تھے)

۴- دیصانیہ -

۵- مزدکیہ (یہ مزدک کے پیرو تھے۔ جس نے ماں، بہن، بیٹی سب کو حلال کر دیا تھا)

۶- مرقیونیہ (الملل والنحل ج ۲ ص ۶۲ - ۷۶)

ادیانِ غیر سے تاثّر کی مختلف صورتیں

اور یہ تاثّر مختلف صورتوں میں ظاہر ہوا۔ ان اہلِ ادیانِ غیر میں وہ لوگ بھی تھے جنھوں نے اپنا دین ترک کر دیا تھا۔ اور اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے تھے۔

لیکن اسلام قبول کر لینے کے باوجود اپنے قدیم عقائد سے یکسر دستکش نہیں ہو سکے۔ اور ان کا جو غلبہ ہمیشہ سے ان پر چلا آ رہا تھا۔ اس سے پورے طور پر آزاد نہیں ہو سکے۔ کیونکہ دینی معتقدات کے اثرات بڑے گہرے ہوتے ہیں۔ یہ رگ رگ اور نس نس میں رچے بسے ہوتے ہیں۔ نہ یہ آسانی سے زائل ہو سکتے ہیں، نہ تیزی اور سرعت سے فراموش ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا جب یہ نو مسلم اسلام کے حلقے میں آئے تو اپنے ساتھ اپنے کچھ سابقہ معتقدات و روایات بھی ——غیر ارادی طور پر، اور بغیر کسی بُری نیت کے—— لیتے آئے۔ اور یہ پھیلنے بھی لگے۔

ان نو مسلموں میں ——جیسا کہ بعض لوگ اہلِ فارس کے بارے میں کہتے ہیں—— ایسے بھی تھے جنھوں نے اسلام دل سے قبول نہیں کیا تھا، یہ مخصوص مقاصد کے ماتحت اسلام کے حلقہ بگوش ہوئے تھے کچھ کا مقصد، طمع مال و زر تھا، کچھ کا جاہ و منصب۔ لیکن یہ سب کے سب مسلمانوں سے خار کھاتے تھے۔ جنھوں نے ان کے دین کو شکست دی تھی۔ ان کی حکومت کا تختہ الٹ دیا تھا۔ اور ان کے ملک پر قبضہ کر لیا تھا۔ انھوں نے بظاہر اسلام قبول کر لیا۔ لیکن ان کے دل میں عداوتِ اسلام کے سوا کچھ نہ تھا۔ یہ اسلام کے خلاف مکر و کید اور رزم و پیکار کی ترکیبیں سوچتے رہے۔ ان کا وجود اسلام کے لیے ایک بہت بڑا خطرہ تھا۔ یہ ایک ایسا شر تھا جو چھپایا ہوا تھا۔ ان کے دل میں اسلام کے خلاف غیظ و غضب، نفرت و عداوت اور بغض و حسد کے جو جذبات اُبل رہے تھے انہیں یہ سرگوشیوں کے ذریعے پھیلایا کرتے تھے۔ اپنے افکار و آراء جو عقیدۂ اسلام کے قطعاً خلاف تھے، فساد اور فتنے کی غرض سے یہ اپنی اولاد میں پھونکتے رہتے تھے[1]۔

---

[1] نوٹ از مترجم:-

فاضل مؤلف نے اہلِ فارس کے ایمان پر جو طعن کیا ہے۔ وہ حقیقت اور سچائی پر بہت بڑا ظلم ہے بلکہ میں تو یہ کہوں گا۔ کہ اسلام پر بھی یہ ناقابلِ درگذر زیادتی ہے۔

اسلام جہاں بھی گیا۔ اس نے صرف اجسام پر حکومت نہیں کی قلوب پر بھی اس کا سکہ چلا۔ اس کے تعلیمات، اس کے داعیوں کے کردار اور سیرت، اس کی رواداری اور رسائی ترقی، یہ چیزیں ایسی نہ تھیں جو دوسروں کے دلوں میں گھر نہ کرتیں مفتوحوں نے اسلام کا روئے روشن دیکھا اور مسلمان ہو گئے۔

مسلمانوں نے صرف ایران ہی کو فتح نہیں کیا، مصر، شام، عراق، مغرب (اگلے صفحہ پر دیکھیں)

مسلمان اور غیر مسلم

اور بہت سے غیر مسلم تھے۔ جو اپنے دین پر قائم تھے۔ کیونکہ اسلام نے انہیں حریت عبادت عطا کر رکھی تھی۔ اور ان کے مذہبی معاملات میں کسی طرح کی دخل اندازی گوارا نہیں کی۔ جزیہ ادا کرنے کے بعد اپنے دینی معاملات میں وہ یکسر آزاد تھے۔ لیکن عہد بنوامیہ میں جب اسلام کے حدود مملکت میں توسیع ہوئی۔ اور دولت اسلام کے رقبے میں وسعت

(بسلسلہ صفحہ گذشتہ)

افریقہ، اندلس نہ جانے کس کس سرزمین کو فتح کیا اور یہاں کے لوگوں نے اسلام کی حلقہ بگوشی بھی اختیار کر لی۔ مگر کیا وجہ ہے کہ دوسروں کے اسلام پر شک نہیں کیا جاتا، اہل فارس کے ایمان کو مورد لعن وطعن اور شک وریب قرار دیا جاتا ہے؟

صرف ایران ہی میں تو ایسا نہیں ہوا تھا کہ مسلمانوں نے اسے فتح کر لیا ہو۔ دوسرے اقالیم میں بھی ایسا ہی ہوا۔ لیکن بدظنی اور بدگمانی کے ہدف صرف اہل فارس ہی کیوں ہیں؟

اہل فارس کا قصور صرف ایک ہے

اور وہ قصور صرف یہ ہے کہ انہوں نے دوسری مفتوح اقوام کی طرح عرب استعمار کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کیا۔ اس کے خلاف برابر سرگرم عمل رہے

میں نے اپنی کتاب "امامت وسیاست" میں اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے :۔

"حجۃ الوداع کے موقعے پر آں حضرتؐ نے جو خطبہ دیا تھا۔ اس میں صاف اور واشگاف الفاظ میں فرما دیا تھا۔ عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں ۔ سب آدم کے بیٹے ہیں اور آدم کی تخلیق مٹی سے ہوئی تھی۔ اللہ کے نزدیک فضیلت کا مدار تقوے پر ہے۔

لیکن آنحضرتؐ اور خلفائے راشدین کے عہد گرامی کے بعد سب سے پہلے جو چیز عربوں نے فراموش کی۔ وہ یہی نصیحت تھی۔ بنو امیہ کے عہد سے استعماری دور کا آغاز ہو گیا عجم کے باشندوں سے نو آبادیاتی اور استعماری برتاؤ اگر اس صورت میں کیا جاتا کہ وہ ذمی ہوتے تو شاید کوئی وجہ جواز پیدا بھی ہو سکتی۔ لیکن انہوں نے تو اسلام قبول کر لیا تھا۔ اور اسلام قبول کرتے ہی وہ تمام حقوق حاصل کر لیے تھے جو ایک مسلمان کو حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے یہ حقوق سلب کر لیے گئے۔ پھر اگر ان میں انتقام کا جذبہ پیدا ہوا (اگلے صفحہ پر)

پیدا ہوئی تو عرب نظم مملکت اور امور ادارہ سے یکسر ناواقف تھے۔ لہٰذا وہ مجبور ہوئے کہ تصریف شئون بلاد کے سلسلے میں ایرانی، بازنطینی مدنیت و حضارت سے استفادہ کیا جائے چنانچہ انہیں بڑی بڑی ذمہ داریاں سونپ دیں۔ اس طرح مسلمانوں اور غیر مسلموں میں رہن سہن، میل جول اور ربط و ضبط کے باعث تبادلۂ فکر و رائے کا سلسلہ شروع ہوا۔ اور اس حقیقت سے کون ناواقف ہے کہ افکار و آرا بہت زیادہ سریع

بسلسلہ صفحہ گذشتہ۔

تو اسے کس آئین اور اصول کی رو سے بُرا کہا جا سکتا ہے؟

فوجی طور پر مفتوح ہونا دوسری چیز ہے لیکن انشراح قلب کے ساتھ قومی اور مجموعی طور پر کسی دین کو قبول کر لینا بہت بڑا ایثار ہے۔ اور بلاشبہ عجمیوں (اہل فارس) نے اس ایثار میں ذرا بھی دریغ نہیں کیا تھا۔ وہ ایک نہایت شاندار اور قدیم تہذیب سے دستبردار ہو گئے۔ انہوں نے اپنی تاریخ، اپنے روایات، اپنی تقویم، اپنا تمدن، اپنی معاشرت، اپنی زبان، اپنے رسوم، اپنے تصورات و تخیلات ہر چیز سے یا کنارہ کشی کر لی یا اسے اسلام کے سانچے میں ڈھال دیا۔ انہوں نے اسلام فوجی دباؤ سے قبول نہیں کیا تھا وہ ذمی رہ کر علیٰحدہ زندگی بسر کر سکتے تھے لیکن انہوں نے اسلام قبول کیا اور صدق دل سے قبول کیا۔ انہوں نے ثقافت اسلامیہ کی داغ بیل ڈالی۔ علوم و فنون کے دریا بہا دیئے، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول حدیث، اصول فقہ، فلسفہ، تصوف، شاعری، ادب، حکمت، منطق، ہر چیز بنائی اور اسلام کی خدمت میں پیش کر دی۔ وہ نہ ہوتے تو آج امام ابو حنیفہؒ کہاں ہوتے؟ ایک دنیا میں فقہ جن کی عیاں ہے۔ امام بخاریؒ کہاں ہوتے؟ جو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کے مرتب اور مؤلف ہیں۔ مولانا روم کہاں ہوتے؟ جن کی مثنوی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ "ہست قرآں در زبان پہلوی"۔ حکیم بو علی سینا کہاں ہوتے؟ جن کی دانش و حکمت کے سامنے دنیا آج بھی سر عقیدت خم کرتی ہے؟ نظام الملک طوسی کا سا مدبّر اور سیاست دان کہاں ہوتا؟ مدرسۂ نظامیہ کی صورت میں جس کے فیض عام نے کسی ایک شہر کو نہیں سارے عالم اسلام کو علوم و فنون کی دولت سے مالا مال کر دیا تھا۔ زمخشری کا سا مفسر بے بدل کہاں ہوتا؟ جس کی تفسیر آج بھی سرمۂ اہل نظر ہے۔ فارابی کا سا حکیم دانا کہاں ہوتا؟ جسے اہل نظر "معلم اول" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ غزالی کا سا حکیم الامت کہاں ہوتا؟ جس نے روح کی

(باقی اگلے صفحہ پر)

الانتقال اور شدید الاثر ہوا کرتے ہیں۔

مسائل لاہوتیہ کی اشاعت مسلمانوں میں

اس تمہید کے بعد اب میں ظہور اعتزال میں دوسرے ادیان کے موثرات کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں۔

بسلسلہ صفحہ گذشتہ

تاریکیوں کو حقیقت کی روشنی سے منور کر دیا۔ رازی کہاں ہوتے ؟ جن کی تفسیر اہل علم و خبر کے لیے ذخیرۂ علوم کا کام دیتی ہے۔

تفصیل کا موقع نہیں۔ یہ نام صرف اشارے کے طور پر لکھ دیے گئے ہیں۔ ورنہ "سفینہ چاہیے اس بحرِ بے کراں کے لیے"۔ تفسیر و حدیث، فقہ و اصول، تصوف و معرفت فلسفہ و منطق، حکمت و سیاست، ایجاد و اختراع اور تاریخ و تحقیق کی دنیا میں عجم نے جو لازوال اور غیر فانی کارنامے انجام دیئے ہیں انہیں اگر تاریخ کے صفحات سے نکال لیا جائے تو رہ کیا جائے گا ؟ وہ بجا طور پر کہہ سکتے ہیں " ہم اٹھ گئے تو کیا تری محفل میں رہ گیا"

اسلام نہ عربوں کی حکومت قائم کرنے آیا تھا نہ عجمیوں کو غلام بنانے۔ اس لیے کہ وہ کسی ایک قوم یا سرزمین کا دین نہ تھا۔ وہ رب العالمین کا دین تھا۔ اس کا مخاطب ہر انسان تھا۔ خواہ وہ کسی خاکِ وطن سے تعلق رکھتا ہو۔ لہٰذا عجم کی اگر عرب حکومت کے خلاف ایک سازش تھی تو بنو امیہ کی قائم کی ہوئی عرب حکومت اسلام کے خلاف ایک سازش تھی۔

افسوسناک بات یہ ہے کہ ہمارے مؤرخین بھی محسوس یا غیر محسوس طور پر عربیت اور اسلامیت کو ایک سمجھنے لگتے ہیں۔ وہ آفتاب سے زیادہ اس روشن حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ عربی عصبیت اور عربی مفاخر نے اسلام کو جتنا نقصان پہنچایا کسی چیز نے نہیں پہنچایا۔ اور چودہ سو سال کی اس طویل مدت میں ان کی ذہنیت ٹھوکریں کھانے، نقصان اٹھانے اور غلام تک بن جانے کے باوجود نہیں بدلی۔ آج بھی وہ پوری شدت سے عربیت کو ہر چیز پر ـــــ حتی کہ اسلامیت پر بھی ـــــ ترجیح دیتے ہیں۔

صدر ناصر ہوں یا صدر عارف یا کوئی اور۔ سب عربیت کے نقیب ہیں اسلام

(باقی اگلے صفحہ پر)

بلاشبہ ان ارباب ادیان نے مسلمانوں میں مسائل لاہوتیہ پھیلائے۔ لیکن ان سے مسلمانوں کو کسی طرح کا خطرہ نہیں تھا۔ البتہ سلف انہیں اندیشہ ناک نظروں سے دیکھتے تھے۔ ان میں حصہ لینے سے اجتناب کرتے تھے اور لوگوں کو ان پر غور د خوض کرنے سے روکتے تھے اور منع کرتے تھے۔ کیونکہ ان کا خیال تھا۔ کہ ضرورت و اہمیت کی تمام چیزیں کتاب و سنت میں موجود ہیں۔ اور وہ پورے طور پہ کفایت کرتی ہیں۔ لہٰذا اس کی قطعاً ضرورت نہیں کہ ادیانِ غیر کے مباحث مذہبی و دینی کی طرف، جو کتاب و سنت سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے، توجہ کی جائے۔

ایک دوسری بات یہ تھی کہ امورِ دین میں وہ جدل و پیکار اور منازعت و مناقشت کو ناپسند کرتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دین نام تھا مجرد ایمان کا۔ جس کی بنیاد تمام تر منقولات پر ہوتی ہے۔

لیکن بہت جلد حالات نے کچھ ایسا رخ اختیار کیا کہ مسلمانوں کی ایک جماعت، ادیانِ غیر کے ان مسائل و مباحث سے دلچسپی لینے لگی۔ ان میں جرأت بھی تھی۔ اور ذوقِ جستجو بھی۔ چنانچہ وہ پورے انہماک و استغراق کے ساتھ ان کی تحقیق میں لگ گئے اور دقتِ نظر کے ساتھ ان کی تمحیص و تدریس شروع کر دی۔ صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ ان مباحث و مسائل کا تعلیماتِ اسلامی سے مقابلہ اور موازنہ کرنے لگے ——— یہی لوگ معتزلہ ہیں اور ان کے اسلاف "قدریہ" اور "جہمیہ" کہلاتے ہیں۔

ظہورِ معتزلہ میں یہودیوں کی کارفرمائی

بلاشبہ ظہورِ معتزلہ میں یہود کی کارفرمائی بھی شامل ہے۔ چنانچہ خیال کیا جاتا ہے کہ خلقِ قرآن کا مسئلہ

بسلسلہ صفحہ گذشتہ

کا داعی کوئی نہیں۔

آج ہر عرب ملک، ہر مسلم ملک کی امداد کا خواہاں ہے۔ لیکن کوئی عرب ملک "مسلم فیڈریشن" میں یا "مسلم بلاک" میں شامل ہونے کو تیار نہیں۔

ماضی اور حال میں عربوں کو جو بلندی حاصل ہوئی وہ اسلام کے طفیل ہوئی۔ لیکن وہ اسلام سے اتنے قریب نہیں ہیں۔ جتنے عربیت سے۔ وہ اسے فراموش کر دیتے ہیں کہ "محمد عربی سے ہے عالم عربی" ——— عالم عربی کو یاد رکھنا اور محمدؐ عربی کو بھول جانا۔ کتنا بڑا المیہ ہے

برادران عرب اس حقیقت کو یکسر فراموش کیے ہوئے ہیں۔ کہ ہر شخص مسلمان تو بن سکتا ہے لیکن عرب نہیں بن سکتا۔ یہ سادہ اور مؤثر ترین حقیقت جس طرح پہلے نظر سے اوجھل تھی آج بھی ہے بالحسرۃ و بالاسف۔

درحقیقت انہی کا پیدا کیا ہوا تھا

ابن اثیر کی روایت ہے کہ مسئلہ خلق قرآن کی نشر و اشاعت میں سب سے پہلے پہل لبید بن الاعصم کی طرف سے ہوئی۔ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دشمن تھا۔ یہ خلق توراۃ کا قائل تھا۔ اور اس قول کو پھیلایا کرتا تھا۔ پھر اس کے بھانجے طالوت نے اس قول کو اپنا لیا۔ اور خلق قرآن پر ایک تصنیف مدوّن کی۔ اسلام میں سب سے پہلے مسئلہ خلق قرآن کو اٹھانے والا یہی تھا۔ یہ طالوت زندیق تھا۔ اس نے اپنے امکان و استطاعت بھر زندقہ خوب پھیلایا[1]

خطیب بغدادی نے ذکر کیا ہے کہ بشر مریسی (۲۱۸ھ - ۸۳۳ء) جو مرجئہ تھا اور معتزلی بھی، یہ خلق قرآن کا سب سے بڑا داعی تھا۔ اس کا باپ یہودی تھا۔ اور کوفے میں رنگریزی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے تھا[2]

ابن قتیبہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خلق قرآن کی بات سب سے پہلے جس منہ سے نکلی وہ مغیرہ بن سعید العجلی (۱۱۹ھ - ۷۳۷ء) تھا۔ یہ عبداللہ بن سبا یہودی کے اتباع میں تھا[3]

مسیحیت کا اثر اعتزال پر

مذاہب غیر میں سے سب سے زیادہ جو مذہب اعتزال پر اثر انداز ہوا وہ مسیحیت ہے۔ پس ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مبحث کو ذرا وضاحت اور تفصیل کے ساتھ ہم بیان کریں۔

مسائل لاہوتیہ سے متعلق معتزلہ پر مسیحیوں کے دلائل کافی حد تک اثر انداز ہوئے۔ یہ وہ مسائل ہوئے جن میں مسیحی خود الجھے ہوئے تھے۔ اور ان کی تعداد بھی کچھ کم نہ تھی۔ مسیحیوں کی اثر اندازی کا سبب یہ تھا کہ

⊙ - امویوں نے عیسائیوں کو زیادہ سے زیادہ قربت عطا کی۔ ان سے کام لیا، فائدہ اٹھایا۔ اور بڑے بڑے مناصب پر انہیں سرفراز کیا۔

⊙ - معاویہ بن ابی سفیان رضؓ نے سرجوہ[4] بن منصور رومی کو جو مسیحی تھا، اپنا سیکرٹری اور صاحب امر بنا لیا[5]

---

[1] ابن الاثیر ج ۷ ص ۴۹۔

[2] تاریخ بغداد ج ۷ ص ۶۱۔

[3] عیون الاخبار ج ۲ ص ۱۴۸، ۱۴۹۔

[4] Sergius

[5] الطبری ج ۶ ص ۱۸۳۔ ابن اثیر ج ۴ ص ۷

◉ - معاویہ کے بعد بھی سرجوز اپنے مقام پر فائز رہا۔ یزید اس سے اہم معاملات میں صلاح و مشورہ کرتا رہتا تھا۔ اور اس کی رائے کو غیر معمولی وقعت دیتا تھا[1]

◉ سرجوز کے بعد اس کا بیٹا یحییٰ دمشقی باپ کی جگہ مقرر ہوا[2]

یحییٰ ایک عرصے تک امویوں کا کارگزار رہا پھر ۱۱۲ھ میں اس نے سرکاری منصب سے علیحدگی اختیار کر لی اور قدس کے قریب ایک کلیسا سے وابستہ ہوگیا۔ باقی ساری زندگی اس نے یہیں گزار دی۔ اب اس کا شغلہ صرف مذہبی بحث مباحثے اور مذہبی کتابوں کی تصنیف و تالیف رہ گیا تھا۔ جن کا موضوع لاہوتیت تھا[3]

◉ مسیحی شاعر اخطل کو بھی امویوں نے بہت زیادہ بڑھایا تھا۔ اس پر انعام و اکرام کی بارش کر رکھی تھی۔ اسے شاعرِ دربار کا منصب دیا تھا۔ یزید بن معاویہ اس سے جو خاص کام لیتا تھا وہ یہ کہ انصار بنی امیہ کی ہجو پر اکساتا تھا۔ اور وہ خوب خوب ہجویہ اشعار کہہ کر اس کا دل خوش کیا کرتا تھا[5]

لاہوت مسیحی اور یحییٰ دمشقی

مسلمانوں کا مسیحیوں سے یہ ربط و ضبط بے اثر اور بے نتیجہ نہیں رہ سکتا تھا۔ خاص طور پر یحییٰ دمشقی جیسا شخص تو اثر ڈالے بغیر رہ ہی نہیں سکتا تھا۔ یہ کلیسائے شرقیہ کا سب سے بڑا عالم لاہوت مانا جاتا تھا۔ اور مشرق کی مسیحی دنیا میں علم کلام کے ماہر کی حیثیت سے بھی بہت اونچا مقام رکھتا تھا[6]

آثر کا بیان ہے

"یحییٰ دمشقی کلیسائے مشرقی کے آخری آبار میں سے تھا اور وہاں ممثل لاہوت مسیحی مانا جاتا تھا۔

---

[1] الطبری ج ۶ ص ۱۹۴، ۱۹۹۔ ابن الاثیر ج ۴ ص ۱۷

[2] مقدس یحییٰ دمشقی (۸۱ - ۱۳۷ھ = ۷۰۰ - ۷۵۴ء) اس کا عربی نام منصور تھا۔ یہ عیسائیوں کا بہت بڑا عالم دین تھا اور کلیسائے شرقی و غربی میں بہت محترم مانا جاتا تھا۔

[3] ۳۰ - م

[4] مقالہ Jhon of Domascus، انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا ج ۱۳ ص ۱۰۲۔

[5] الاغانی ج ۱۲ ص ۱۱۷

[6] A.C. Mc Giffert, A History of Christian Thought Early & Eastern. Page 308

اس کی تحریریں اس کلیسا کی تعلیمات کا عطر اور خلاصہ مانی جاتی ہیں"۔ ۱؎

میکفرٹ کا بیان

"علم لاہوت مسیحی یحییٰ دمشقی کے زمانے میں انتہائی عروج کو پہنچ گیا۔ یحییٰ نے اپنی کتاب میں اس مبحث پر جو مواد جمع کیا تھا وہ مشرق میں فکر مسیحی کا خلاصہ ہے ۲؎"

یحییٰ دمشقی کی کتاب ۳؎ کا جو بھی مطالعہ کرے گا۔ وہ علم کلام میں اس کے مرتبۂ بلند کا ضرور قائل ہو جائیگا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یحییٰ عقائد دینی کے دفاع میں عقلی دلائل پر کس درجہ اعتماد کرتا تھا۔ علاوہ ازیں اس بات سے بھی اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ یحییٰ نے ایک کتاب تفسیر لاہوت مسیحی پر قلم بند کی تھی جو ارسطو کے فلسفہ و منطق سے ہم آہنگ ہے ۴؎

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے۔ کہ یحییٰ دمشقی کا اثر صرف مشرق کی مسیحی دنیا تک محدود نہیں تھا۔ بلکہ وہ مغرب تک بھی پہونچا ہوا تھا۔ چنانچہ اس کی مذکورہ کتاب لاطینی زبان میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے اور علمائے مغرب (یورپ) اسے قدر منزلت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ چنانچہ تھامس اکوینی ۵؎ نے جو بہت بڑا عیسائی متکلم ہے اس کتاب کا مطالعہ کیا اور اس سے مستفید ہوا ۶؎

پھر جب صورت احوال یہ تھی کہ یحییٰ دمشقی کا اثر مغرب بعید تک پہنچا ہوا تھا۔ پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ یہ اثر ان عرب مسلمانوں تک نہ پہنچتا جن کے درمیان یحییٰ زندگی بسر کر رہا تھا۔ ان سے اشتراک عمل کرتا تھا اور ان کے کاموں میں حصہ لیتا تھا اور انہی کی زبان بولتا تھا۔

مسلمانوں اور عیسائیوں کے مناظرے

صرف یحییٰ دمشقی اور اس کے امثال متکلمین مسیحی کا مسلمانوں کے درمیان وجود ہی احداث تاثیر کافی تھا

۱؎ A.C. Ayer, A source book for Ancient Church History P. 691.

۲؎ M. C. Giffert P. 331.

۳؎ Concerning the Orthodox Faith.

۴؎ مقالہ "Jhon of Damascus" انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا ج ۱۳ ص ۱۰۳

۵؎ Thomas Aquirnas (673 ھ — 1274 ء)

۶؎ Mc Giffert P. 330.

لیکن کچھ اس سے بھی زیادہ تھا۔

مسلمانوں اور مسیحیوں میں دینی مناظرے بھی برپا ہونے لگے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جدل وزدم کا سلسلہ طویل تر ہوتا چلا گیا۔ ہر ایک اپنے دین کی تائید میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتا۔ اور اپنے معتقدات کی صداقت پر دلائل کا انبار پیش کر دیتا۔

میرا یہ قول بے بنیاد نہیں ہے کہ یحییٰ دمشقی اور اس کے شاگرد سودور ابی مرہ کی کتابوں سے جو حران کا اسقف تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اس طرح کے مناظرات عام تھے۔

ان کتابوں میں اس بحث وگفتگو کے نمونے اور امثلہ موجود ہیں جو مسلمانوں اور مسیحیوں کے درمیان ہوتی رہتی تھی۔ اور بحث وجدل میں خود یحییٰ دمشقی کا حصہ بھی کم نہیں تھا۔ چنانچہ ایک جگہ وہ کہتا ہے:

"اگر کوئی عربی تم پر یہ اور یوں اعتراض کرے تو اس کا جواب اس طرح اور ایسے دینا۔" [۱]

میکڈونلڈ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ان نمونوں اور مثالوں سے جو یحییٰ دمشقی کی کتب میں موجود ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ نصرانیت کے دفاع میں اس نے مکالمات کی شکل میں بحث کی ہے یہ مکالمے عربی اور مسیحی کے مابین ہیں [۲]

ان باتوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امویین اولین دین کے معاملات میں بہت زیادہ سہل انگاری اور تسامح سے کام لینے کے عادی تھے۔ انہوں نے ان مناقشات کو جاری رہنے دیا اور ان پر کوئی پابندی نہیں لگائی۔ یہ مناقشات ایک عرصہ دراز تک جاری رہے۔ یہاں تک کہ خلیفہ مامون الرشید کا زمانہ آگیا۔

مامون امویوں سے بھی زیادہ تسامح کا خوگر ثابت ہوا۔ کیونکہ علم کے نام پر وہ ہر چیز روا رکھتا تھا۔

نفح الطیب میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ عتابی اور ابوقرہ کے مابین مسیح علیہ السلام کے بارے میں مامون کے سامنے مناظرہ ہوا [۳]

اسی طرح ابو قرہ نے مامون کے سامنے بعض علمائے شام وعراق سے مذہبی مسائل پر بحث وگفتگو کی جسے اس نے اپنی ایک کتاب خاص [۴] میں مدوّن کر دیا ہے۔

---

[۱] منقول از Mc Donald ص ۱۳۱، ۱۳۲ = [۲] Mc Buffert. ص ۳۱۰

[۳] نفح الطیب ج ۳ ص ۱۵۳۔

[۴] رسالہ المشرق ج ۶ ص ۹۳۳، ۹۳۵۔ تیودور ابی قرہ کے اقوال الخوری قسطنطین شارانیب کے قلم سے ـــــ اس جدلی کتاب کا ایک نسخہ پیرس کے کتب خانے میں موجود ہے۔

ابو قرہ مشرق کے لاہوتیوں میں بڑی عزت و احترام کا مالک تھا اور ایک مرتبہ رفیع پر فائز تھا۔ اس کا دور یحیٰ دمشقی کے بعد کا ہے۔ اس نے بھی وہی اسلوب و انداز اختیار کیا تھا جو یحیٰ کا تھا۔ چنانچہ اس کا شمار کلیسا کے بہت بڑے اور مانے ہوئے اسقفوں میں ہونے لگا اور اس کی تصنیفات جدلیہ خاص وقعت اور منزلت کی نگاہ سے دیکھے جانے لگے۔ یہ بجائے خود ایک حجت اور برہان تسلیم کر لیا گیا۔ جسے مسیحیوں کے بدعتی لوگوں کے خلاف استعمال کیا جاتا تھا[1]

مسیحیوں سے اخذ کردہ اقوال

اوپر جو کچھ مذکور ہوا، اس کے علاوہ کتب اصول عربیہ کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے اور ایسے نصوص ملتے ہیں جو اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے بعض اقوال مسیحیوں سے اخذ کیے ہیں۔

آغاز میں ہے کہ:

"مسئلہ قدر اعشیٰ نے حیرہ کے عبادی نصاریٰ سے اخذ کیا۔ جس کی تلقین وہ اس وقت کیا کرتے تھے۔ جب شراب خریدنے وہ وہاں جایا کرتا تھا۔ اعشیٰ کا راویہ بھی ایک عبادی عیسائی تھا"[2]

اعشیٰ کے ایک شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عدلی تھا اور نفی قدر کا قائل تھا۔ چنانچہ کہتا ہے۔

استأثر اللہ بالوفاء و بالعدل

لِ دولی الملامۃ الرجلا[3]

---

[1] المشرق ج ۶ ص ۶۳۳

[2] الاغانی ج ۸ ص ۷۶

[3] العقد الفرید ج ۱ ص ۲۰۵

معبد جہنی : پہلا قدری

مقریزی کا بیان ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے جس نے مسئلہ قدر پر لب کشائی کی وہ معبد الجہنی تھا[1]۔ جس نے ایک نصرانی ابو یونس سے اسے اخذ کیا تھا[2]۔

لیکن ابن نباتہ کی روایت سے ایک دوسری بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ کہ اسلام میں مسئلہ قدر پر سب سے پہلے جس نے لب کشائی کی وہ عراق کا ایک نصرانی تھا۔ جس نے اسلام قبول کر لیا اور بعد میں پھر عیسائی ہو گیا۔ اور معبد جہنی نے اس سے یہ مسئلہ اخذ کیا تھا[3]۔

ابن قتیبہ کی روایت ہے کہ غیلان دمشقی جو مسئلہ قدر کا سب سے بڑا داعی جہنی کے بعد مانا جاتا ہے قبطی تھا۔ چنانچہ اسے غیلان قبطی کہتے ہیں[4]۔ اس بیان میں اس امر کا اشارہ ملتا ہے کہ غیلان کی اصل مسیحی ہے۔

بہرحال یہ اقوال جو مسیحیوں سے قدریہ کے تاثر کے شاہد ہیں۔ سب کے سب قابلِ قبول نہیں ہیں۔ انہیں ایک تسلیم شدہ حقیقت نہیں مانا جا سکتا۔ کیونکہ اول تو مصادر ہم عصر نہیں، بلکہ متاخر ہیں۔ دوسرے یہ کہ قدریہ کے دشمنوں اور مخالفوں نے مسیحیوں سے ان کی اثر پذیری کو بہت زیادہ بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے۔

---

[1] ۸۰ ہجری = ۶۹۹ عیسوی۔

[2] الخطط ج ۴ ص ۱۸۱۔

[3] سرح العیون شرح رسالۃ ابن زیدون ص ۱۵۷۔

[4] کتاب المعارف ص ۱۶۶، ۲۰۷۔

اور جب وہ یہ دیکھتے ہیں کہ قدریہ بعض باتوں میں مسیحیوں سے اتفاق رکھتے ہیں ——— مثلاً حریت ارادہ ——— تو وہ لوگوں کو ان کے خلاف بھڑکانے کا یہی وسیلہ اختیار کرتے ہیں۔ کہ انہیں مسیحیوں کا مقلد اور متبع ثابت کریں۔

عقائد معتزلہ اور اقوال یحییٰ دمشقی

البتہ اس میں شبہ نہیں کہ معتزلہ لاہوت مسیحی سے متاثر تھے۔ اس باب میں ان کے عقائد اور یحییٰ دمشقی کے اقوال میں بڑی حد تک مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس مشابہت کو از قبیل توارد افکار نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ یہ تشابہ صرف کسی ایک قول یا ایک فکر تک مقتصر اور محدود نہیں ہے۔ بلکہ صاف اور واضح طور پر متعدد مسائل میں نظر آتا ہے۔ اس جگہ ہم صرف مسائل خمسہ کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔

۱۔ اللہ کا خیر ہونا

یحییٰ دمشقی کا قول تھا کہ اللہ خیر ہے اور ہر چیز کا مصدر ہے[۱] اور اللہ تعالےٰ کی طرف سے یہ فضیلت انسان کو عطا کی گئی ہے جس کے باعث وہ فعل خیر پر قادر ہے۔ اگر توفیق خداوندی شامل نہ ہوتی تو کسی شخص کے بھی بس میں نہ تھا کہ کبھی بھی فعل خیر سرانجام دے سکتا[۲]

اور چونکہ خداوند جل و علا خیر ہے۔ لہذا اس نے انسان کو پردۂ عدم سے اس لیے برآمد کیا کہ وہ خیر میں اس سے مشارکت کرے[۳] کیونکہ وہ ذات سراپا خیر اسے گوارا نہ کر سکی کہ تن تنہا خیر بن کر رہے۔ اس نے مخلوقات کو اس نعمت سے تمتع کا موقع مرحمت فرمایا اور لوگوں کے حصے میں نیکیاں رکھیں[۴]

آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ خیر خدا کے سلسلے میں معتزلہ بھی قریب قریب یہی کہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ سے شر کا صدور نہیں ہو سکتا۔ نہ شر پر قدرت کا وصف اس کے شایان شان ہے۔

۲۔ "اصلح" کا قول

یحییٰ دمشقی کا یہ قول بھی تھا کہ اللہ تبارک و تعالےٰ وجود کے سلسلے میں ہر چیز کو وہ سروسامان بہم پہنچاتا ہے۔ جس کے لیے وہ اصلح ہوتا ہے[۵]

---

[۱] Nicene & Post Nicene Fathers ۹۷ قسم ۲ - ص ۱

[۲] Ibid ص ۴۲، ۴۳ -

[۳] " ص ۱۴ -

[۴] " ص ۱۸ -

[۵] " ص ۱ -

اس باب میں بھی معتزلہ بڑی حد تک یحییٰ سے ہم آہنگ ہیں یہ مسئلہ بہت اہم اور دور رس نتائج کا حامل رہا ہے جس پر ہم ان کے عقائد کے سلسلے میں آگے چل کر تفصیل گفتگو کریں گے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ بندوں کے ساتھ وہی کرتا ہے جس کی ان میں صلاحیتیں ہوتی ہیں۔

۳ — نفی صفات و اسماء

یحییٰ صفات ازلیہ کی نفی کرتا تھا۔ اس کی دلیل یہ تھی کہ ہم میں یہ استطاعت نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی تحدید کرسکیں یا اس کی طبیعت کا ادراک کرسکیں [۱] اس لیے کہ طبیعت کے لیے یہ امر مستحیل ہے کہ وہ ما فوق الطبیعۃ کو سمجھ سکے۔

نیز یہ کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے جوہر کا ہمیں شناسا نہیں کیا ہے بلکہ ہمیں یہ تاب و تواں ہی نہیں دی ہے کہ اس کا عرفان حاصل کرسکیں [۲] اور وہ لوگ جو اللہ تعالےٰ پر بعض صفات کا اطلاق کرتے ہیں۔ مثلاً قدم، حیات، سمع اور بصر وہ بہت بڑی غلطی کا ارتکاب کرتے ہیں۔ کیونکہ ان صفات کا اقتضا ترکیب ہے اور اس طرح اللہ تعالیٰ کو عناصر مختلفہ سے مرکب ماننا پڑے گا۔ اور ظاہر ہے یہ بات اللہ تبارک و تعالےٰ کے حق میں جائز اور روا نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ وہ عنصر واحد غیر مرکب ہے۔

اور اگر ہم اللہ تعالےٰ پر ان صفات کے مانند صفات کا اطلاق کریں تو ہمیں سمجھ لینا چاہیے کہ یہ چیز اس کے جوہر (Nature) پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ صرف اس کی طبیعت (Essence) کے ماتحت اور اسی سے متعلق ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ہمیں یہ بات بھی ملحوظ خاطر رکھنی چاہیے کہ یہ مجرد صفات سلبیہ ہیں۔ پس جب ہم کہتے ہیں کہ خدا سے پہلے کوئی نہیں تھا تو اس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ وہ غیر مخلوق اور غیر فنا پذیر ہے۔

اور جب ہم کہتے ہیں کہ خدا خیر ہے تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ وہ شر کا ارتکاب نہیں کرسکتا [۳]

یحییٰ نے نفی صفات باری تعالےٰ کو نفی اسماء الٰہی پر بھی محمول کیا۔ جب ہم پر یہ مستحیل اور ہمارے لیے یہ ناممکن ہے کہ ہم خدا کو سمجھ سکیں یا اس کے جوہر کا ادراک کرسکیں۔ لہٰذا اس کا کوئی نام بھی نہیں رکھا جاسکتا۔ چنانچہ یحییٰ دمشقی کا قول ہے کہ سزاوار یہ ہے کہ اللہ کے لیے ہم کسی اسم کا اطلاق نہ کریں۔ جو اس کے

۱؎ I bid ص ۴۔

۲؎ " ص ۱۳۔

۳؎ ج ۹ قسم ۲ ص ۱۲۔ Nicene & Post Nicene Fathers

جوہر کی طرف اشارہ کرتا ہو۔ کیونکہ ہم اس سے یکسر ناواقف ہیں۔

اور ہم اگر خدا کو بعض ناموں سے یاد کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ اس کے حقیقی اسماء ہیں۔ ان اسماء سے ہم اس کے جوہر پر استدلال نہیں کر سکتے۔ یہ نام جو ہم نے رکھ چھوڑے ہیں یہ تو صرف ایک وسیلہ ہیں اللہ تعالےٰ کو سمجھنے کے لیے [1]

اور تعطیل صفات و نفی اسماءِ حسنیٰ کا یہ قول کیا وہی نہیں ہے جو معتزلہ کی زبان پر ہے؟ جسے انہوں نے اپنے مدرسۂ فکر کی بنیاد و اساس بنایا ہے۔ اور جس کی نشر و تاکید میں اور لوگوں کو اس راہ پر لگانے میں انہوں نے کوئی دقیقہ —— حتیٰ کہ قوت و طاقت تک کا —— فروگذاشت نہیں کر دیا تھا؟

۴۔ مجاز و تاویل

اسی طرح یحییٰ دمشقی نے مسئلہ تجسیم و تشبیہ سے بھی تعرض کیا ہے وہ کہتا ہے کہ کتابِ مقدس میں ایسے بہت سے کلمات وارد ہوئے ہیں جو تجسیم و تشبیہ کے مفہوم کو متحمل ہیں۔ اور لوگ اللہ تبارک و تعالےٰ کے باب میں جو بات چیت کرتے ہیں۔ اس میں وہ ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں اور ایسی عبارت لاتے ہیں جو تجسیم و تشبیہ کے مفہوم کی حامل ہوتی ہے۔

اور اس کا سبب یہ ہے کہ لوگ اس بات کے خوگر ہیں کہ اس کا پیدا ہونا اور نشو و نما پانا، یا ایسی غلطی جو ارادی نہ ہو۔ مثلاً نشانہ کسی کا باندھا اور ہدف کوئی بن گیا۔

(۲) افعال اختیاری جو انسان سے رغبت اور اختیار کے باعث سرزد ہوتے ہیں اور سوچ سمجھ کر انسان ان کا ارتکاب کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس کام کو وہ کیوں کر رہا ہے اور اس کا نتیجہ کیا ہوگا؟ اور اس کام کے انجام دینے میں وہ منفعت اور لذت محسوس کرتا ہے۔ جب یہ صورت ہے تو ایسے افعال اختیاری پر وہ مدح و ذم کا بھی سزاوار ہے [2]

پس اس بحث و گفتگو کا نتیجہ یہ نکلا کہ افعالِ جبریہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر کے ماتحت سرزد ہوتے ہیں [3] لیکن افعال اختیاری وہ ہیں جن سے انسان حریت ارادہ و اختیار کے ماتحت تمتع کرتا ہے۔

---

[1] Ibid ص ۱۴۔

[2] " ص ۳۸ - ۳۹۔

[3] " ص ۴۱۔

وہ اس پر قادر ہوتا ہے۔ کہ یہ کام کرے یا نہ کرے ۔ کیونکہ قدرت اس وقت تک درجۂ اتمام تک نہیں پہنچ سکتی جب تک ایک کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قادر نہ ہو۔ یا اسے ایک شے اور اس کی ضد کے مابین کسی ایک کو اختیار کر لینے کی قدرت نہ ہو۔ مثلاً اسے اختیار ہے کہ سچ کہے یا جھوٹ بولے۔ دوست کے ساتھ عہد وفا نباہے یا خیانت کر گزرے۔ نیز تیز چلے یا آہستہ آہستہ۔

اس طرح قدر کے مسئلے کو یحییٰ دمشقی نے نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اس کے نزدیک قضا و قدر کی کارفرمائی صرف افعالِ جبریہ تک محدود ہے۔ یہ افعال بے شک اللہ تعالےٰ کی صنع اور تقدیر کا نتیجہ ہیں۔ رہے افعال اختیاریہ تو ان کے اپنے کلام میں عبارات والفاظ معروفہ استعمال کریں اور ایسے صور و تشابیہ پر گفتگو لائیں۔ جن سے وہ اپنی زندگی میں مالوف و مانوس ہیں۔

پس جہاں کہیں بھی اس طرح کے عبارات اور صور ہم پائیں گے وہ معنی تجسیم کو متضمن ہوں گے جس کی رو سے اللہ اپنی مخلوق سے مشابہ قرار پاتا ہے۔ یہ باتیں خواہ کتاب مقدس میں ہوں یا اور کہیں ہمیں انہیں مجاز اور رموز پر محمول کرنا پڑے گا۔ یہ ایک ایسا وسیلہ ہے جس سے لوگ خدا کی معرفت کا تعین کرتے ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ ان الفاظ و عبارات کی ہم تاویل کریں۔ پس جہاں اللہ تعالےٰ کا منہ کہا گیا ہے۔ اس سے مراد ہم اس کا ارادہ لیں گے۔ کیوں زبان ہمارے ارادے کی ترجمان ہے۔ جہاں خدا کے لیے سمع کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد قبول دعاء کے لیے اس کی آمادگی ہے۔ جہاں اس کے لیے آنکھ کا لفظ استعمال ہوا ہے تو اس سے مراد ہر جگہ اور ہر چیز پر اس کی قدرت اور نگہبانی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے الفاظ و عبارات کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔[۱]

ابھی آگے چل کر معلوم ہو گا کہ معتزلہ نے بھی اسی راہ کی راہروی کی۔ انہوں نے ان احادیث نبویہؐ کی نفی کی جو تشبیہ کی حامل ہیں۔ انہوں نے ان آیات قرآنی کی تاویل کی جو معنی تجسیم کو متحمل ہیں۔ مثلاً عرش پر خدا کا متمکن ہونا یا سماء دنیا پر اس کا نزول، وغیرہ وغیرہ۔

۵۔ حرّیتِ ارادہ انسان

یحییٰ دمشقی قدر کی نفی کرتا اور حریت ارادہ کا داعی تھا۔ اس باب میں اس کی رائے یہ تھی کہ افعال عباد تمام کے تمام اللہ کی قضا و قدر کے موافق نہیں ہوتے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم بآسانی افعال کی دو قسمیں کر سکتے ہیں۔[۲]

---

[۱] Ibid ص ۴

[۲] Nicene & Post Nicene Fathers ج ۹ قسم ۲ ص ۱۳۷۔

(۱) افعال جبریہ، جو انسان سے غیر شعوری طور پر سرزد ہوتے ہیں۔ انکے وقوع اور حدوث سے پہلے اللہ تعالےٰ کو ان کا علم ہو جاتا ہے[1]

اس اسلوب پر تقسیم افعال کی دلیل یحییٰ دمشقی یہ دیتا ہے کہ جو افعال ایسے ہیں کہ جن میں انسان کی کارفرمائی اور قدرت کو دخل نہیں ہے وہ خدا کی صنع و تقدیر کا نتیجہ ہیں۔ لیکن جو افعال ظلم و جور پر مشتمل ہیں۔ ان کا انتساب اللہ تعالےٰ کی طرف نہیں کیا جا سکتا[2] کیونکہ اللہ تعالیٰ شر کا ارتکاب نہیں چاہتا۔ نہ لوگوں کو فعل خیر پر مجبور کرتا ہے[3] انسان کو اس بارے میں پورا پورا اختیار ہے کہ اللہ کی اطاعت کرے یا شیطان کی پیروی کرے۔ اور شیطان بھی لوگوں کو شر کی طرف بلاتا ہے مگر شر پر مجبور نہیں کرتا[4]

حیوان عاقل اور غیر عاقل کا فرق

تحدید قدر پر بحث و گفت گو کے بعد یحییٰ دمشقی افعال اختیاری میں حریت ارادہ پر بحث کرتا ہے اور اس حریت کا دفاع کرتے ہوئے اس کی ضرورت ثابت کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے انسان کے لیے لابدی اور ضروری ہے کہ حریت ارادہ سے بہرہ ور ہو کیونکہ وہ حیوان عاقل ہے۔ اسے ایسی عقل کا سامان بہم پہنچایا گیا ہے جس سے وہ اشیاء کے مابین تمیز کر سکتا ہے اور عمل پر قدرت حاصل کرتا ہے۔

لیکن دوسرے حیوانات غیر عاقل ہیں۔ اسی لیے وہ حریت ارادہ سے متمتع نہیں ہوتے۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ انسان اپنی طبیعت کو رغبت کے سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔ یہ بات دوسرے حیوان پر صادق نہیں آتی۔ پھر یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ انسان کے افعال مدح و ذم کے مستحق ہوتے ہیں اور یہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ انسان کو قبول و اختیار میں آزاد تسلیم کر لیا جائے[5]

پس ان حقائق کی روشنی میں ثابت ہوا کہ حریت ارادہ انسانیت اور حیوانیت کے مابین بہت بڑا فارق ہے۔ حریت ارادہ ایک بہت بڑی نعمت ہے جو اللہ تعالےٰ نے اپنے بندوں کو عطا فرمائی ہے

۱۔ ج ۹ قسم ۲ ص ۴۲ Nicene & Post Nicene Fathers.

۲۔ I bid ص ۴۰۔

۳۔ " " ص ۴۲۔

۴۔ " " ص ۴۰۔

۵۔ " " ص ۴۰

اگر اس حقیقت سے انکار کیا جائے تو یہ حماقت کی انتہا ہے [1]

معتزلہ کا تاثر ابوقرہ سے

معتزلہ کے عقائد سے جسے کچھ بھی واقفیت ہے وہ فوراً محسوس کرلے گا کہ نفی قدر اور اثبات حریت ارادۂ انسان میں وہ یحییٰ دمشقی کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور دونوں میں بہت زیادہ تشابہ پایا جاتا ہے۔

لیکن تھوڑی دیر کے لیے مسئلہ قدر کو ایک طرف رکھیے۔ تو بھی معمولی طور پر یہ بات واضح نظر آئے گی کہ معتزلہ یحییٰ دمشقی کے آراء سے خاصے متاثر ہیں۔

بلکہ اگر نگاہِ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ صرف یحییٰ دمشقی ہی کے افکار و آراء سے معتزلہ متاثر نہیں بلکہ اس کے بیٹے تیو دورابی فرہ کے اقوال سے بھی متاثر ہیں۔ گو یہ تاثر کتنا ہی تنک اور کم کیوں نہ ہو۔

گذشتہ صفحات میں ہم بتا چکے ہیں کہ ابو فرہ اور علمائے معتزلہ کے مابین خلیفہ مامون الرشید کے حضور میں مجادلاتِ دینی برپا رہا کرتے تھے۔ اور یہ ابو فرہ عربی بولتا اور عربی لکھتا تھا [2] چنانچہ بغیر کسی دشواری کے معتزلہ کی رسائی اس کے اقوال و آراء تک ہوگئی۔ اس کی عربی کتابوں میں ہمیں کافی تعداد میں ایسے اقوال ملتے ہیں جو معتزلہ کے ہاں بھی اسی طرح موجود ہیں۔ مثلاً ابو فرہ کا قول اللہ کے خیر ہونے کے بارے میں اور اس کے فضل کے لامتناہی ہونے سے متعلق [3] اور عقل بشری کی عظمت اور یہ اعتقاد کہ انسان از روئے عقل عرفانِ خداوندی پر قادر ہے [4] نیز یہ کہ اللہ تعالےٰ نے انسان کو عقل وسیع عطا کی ہے۔ کہ وہ اس کی معرفت حاصل کرسکے [5] اور جب انسان عقلی طور پر خالق کا عرفان حاصل کرسکتا ہے اور اس کے صفات کو فہم میں لاسکتا ہے تو وہ اس پر بھی قادر ہے کہ عقل کے ذریعے حسن و قبح کا ادراک کرسکے اور خیر و شر میں تفریق کرسکے [6] اس مثال میں بھی ابو فرہ نے کوشش کی ہے کہ وجود خالق کا اثبات کرے اور دین مسیحی کی صحت سے متعلق متکلمین کے انداز و اسلوب پر دلائل لائے۔ یعنی وہ کوشش یہ کرتا ہے کہ عقلی دلائل پیش کرے۔ منقولات سے تعرض نہیں کرتا۔ چنانچہ صراحت کے ساتھ ایک جگہ وہ

---

[1] لمنا ۹ ص ۴۰۔

[2] المشرق ۳۰ ، ۶ ص ۶۳۴۔

[3] میمر ۔ مقالہ = فی وجود الخالق والدین القویم لیتو دورابی فرہ ص ۹

[4] میمر ابی فرہ ص ۷۔

[5] 〃 〃 ص ۱۸۔

[6] 〃 〃 ص ۲۲ ۔ ۲۳۔

خود کہتا ہے :-

"اس کتاب سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے دین کو عقل سے ثابت کریں ، نہ کہ کتابوں سے"۔ [1]

پس یہ بات مستبعد نہیں کہ معتزلہ نے اس کی کتابوں سے استفادہ کیا۔ اور جس طرح اس نے دین مسیحی کا دفاع کیا ہے۔ اور مسیحی اہل بدعت کا رد کیا ہے۔ اسی انداز پر وہ بھی چل پڑے ہوں۔

کیا مسلمان مسیحی عقائد سے متاثر تھے ؟

بعض مستشرقین کا رجحان اس طرف ہے کہ معتزلہ لاہوت مسیحی سے متاثر تھے۔ ان مستشرقین میں ڈی بور خاص طور پر قابل ذکر ہے وہ اس پر مصر ہے کہ صدر اسلام میں مسلمان مسیحی عقائد سے متاثر ہوئے۔ خاص طور پر مسئلہ قدر میں ان کا تاثر بہت نمایاں ہے [2]

اسی طرح میکڈانلڈ کا خیال ہے کہ قدریہ یونانی اسالیب کلام سے متاثر ہوئے۔ جن کا مدارس بیزنطینہ اور سوریہ (شام) میں رواج تھا [3] دلیل دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اندلس کے مسلمان رومانی اثرات سے زیادہ قریب اور لاہوت یونانی اثرات سے زیادہ دور تھے۔ وہ علم کلام اور مسائل لاہوتیہ سے زیادہ آشنا نہیں تھے۔ صرف فقہی مباحث تک ان کی فکر و نظر محدود تھی۔

فان کریمر [4] کا خیال ہے کہ معتزلہ کا ظہور لاہوت یونانی سے تاثر کا نتیجہ ہے۔ یہ خاص طور پر یحییٰ دمشقی اور اس کے شاگرد تمیودور ابی فرہ سے متاثر ہوئے [5] کیونکہ آباء کلیسائے حریت ارادہ اور صفات ازلیہ کے باب میں مجادلہ کرتے رہتے تھے۔ ان کے یہ اقوال معتزلہ تک بھی پہنچ گئے جب کہ مسلمان ملک شام کو فتح کر چکے تھے [6]

فان کریمر نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ انکار عذاب دوزخ سے متعلق آبار کلیسا

---

[1] میمر ابی فرہ ص ۳۱

[2] De Boer, History of Philosophy in Islam. P. 41, 42.

[3] Mc Donald P. 131

[4] Von Kremer.

[5] Nicholson. A Literary History of The Arabs P. 220, 221

[6] ضحی الاسلام ج ۱ ص ۳۴۴۔

کے انکاری اقوال[1] اور دوزخ وجنت اوران کے اہل کے حرکات کے فنا ہو جانے کے سلسلے میں جہم بن صفوان کے اقوال[2] میں کافی مشابہت ہے۔ اور جہمیہ کے بعد معتزلہ نے اس قول اور مسلک کو اختیار کرلیا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دوزخ اور جنت تو فنا نہیں ہوں گی۔ لیکن ان دونوں کے رہنے والوں کے حرکات پر فنا طاری ہو جائے گی[3]

لیکن احمد امین فان کریمر پر معترض ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ معتزلہ کی نشو ونما خالص اسلامی تاثرات کا نتیجہ تھی۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مذہب اعتزال کے اکثر اصول اہل فارس کا رد کرنے کے لیے وضع کیے گئے ہیں نہ کہ اہل نصاریٰ کے رد کے لیے[4]

خلق قرآن اور نفی صفات وقدر

اس موقع پر یہ تذکرہ ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ بادی النظر میں معتزلہ ارباب ادیانِ غیر سے کچھ بہت زیادہ متاثر نہیں ہوئے۔ البتہ ان سے پہلے ایسی جماعتیں نمودار ہوئیں جو مسیحی اور یہودی عقائد سے واقف تھیں۔ ان میں سے بعض عقائد کو انہوں نے اپنا لیا۔ ان کی درس وتدریس اور ان پر بحث وگفتگو میں مصروف ہوگئیں۔ یہ دو جماعتیں تھیں

(۱) ایک جماعت وہ تھی جو خلق قرآن اور نفی صفات ازلی کی قائل تھی۔

(۲) دوسری جماعت نفی قدر پر اعتقاد رکھتی تھی۔

پہلی جماعت کا میر کارواں جعد بن درہم تھا۔ جس نے ہشام بن عبدالملک کے زمانے میں[5] اپنے اس قول کا چرچا کیا۔ ہشام نے اسے پکڑا اور خالد بن عبداللہ القسری کے پاس جو امیر عراق تھا بھیج دیا۔ اور اسے حکم دیا کہ جعد کو قتل کر دے۔

بقرعید کے دن خالد نے کوفے کی مسجد میں مسلمانوں کو نماز پڑھائی اور خطبے کے آخر میں کہا[6]:۔

---

[1] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۳۴۴۔

[2] الملل والنحل ج ۱ ص ۹۱۔

[3] تاویل مختلف الحدیث ص ۵۵ — ابن حزم ج ۴ ص ۷۰

[4] ضحی الاسلام ج ۱ ص ۳۴۶۔

[5] ۱۰۵ – ۱۲۵ھ مطابق ۷۲۳ – ۷۴۲ ء۔

[6] ابن الاثیر ج ۵ ص ۷۰۴

حنبلی نے جعد کے قتل کا مقصد دوسری طرح بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بقرعید کے دن خطبہ

(باقی اگلے صفحہ پر)

"جاؤ اور قربانی کرو۔ اللہ اسے قبول فرمائے گا۔ میں نے فیصلہ کیا ہے کہ آج کے دن جعد بن درہم کی قربانی کروں گا۔ کیونکہ وہ کہتا ہے۔ نہ خدا نے موسےٰؑ سے بات کی نہ ابراہیمؑ کو خلیل (دوست) بنایا۔"

پھر وہ منبر سے اترا۔ اور منبر کے نیچے اسے ذبح کر دیا[1]

جعد دمشق میں رہتا تھا۔ اس نے مروان بن محمد کو بچپن میں پڑھایا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مروان کی ماں باندی تھی اور جعد اس کا بھائی تھا[2]

مغیرہ بن سعید عجلی کا فتنہ

اس زمانے میں مغیرہ بن سعید العجلی[3] نے خلق قرآن کا نعرہ بلند کیا۔ بات خالد قسری کے کان تک پہنچی۔ اسنے اسے اپنے حضور میں طلب کیا اور قتل کر دیا۔

جہم بن صفوان[4] نے جعد بن درہم کے بہت سے اقوال کو اپنا لیا[5]

---

[1] خالد بن عبداللہ قسری کی ولایت عراق کا زمانہ ۱۰۵ھ سے ۱۲۰ھ تک کا ہے۔

[2] سرح العیون ص ۱۵۹

[3] ابن الاثیر ج ۵ ص ۸۲

[4] ۱۲۸ہجری مطابق ۷۴۵ عیسوی

[5] سرح العیون ص ۱۵۹ = شذرات الذہب ج ۱ ص ۱۶۹۔

بسلسلہ صفحہ گذشتہ

دیتے ہوئے خالد بن عبداللہ القسری نے کہا:۔

"تمام تعریف کا سزاوار خدا ہے جس نے ابراہیمؑ کو دوست بنایا اور موسیٰؑ کو کلیم کا مرتبہ دیا۔"

جعد جو منبر کے ایک طرف بیٹھا تھا۔ بول پڑا

"اللہ نے ہرگز نہ ابراہیم کو دوست بنایا، نہ موسیٰؑ کو کلیم۔"

خالد نے خطبہ ختم کرنے کے بعد کہا:۔

"لوگو قربانی کرو۔ اللہ تمہاری قربانی قبول فرمائے۔ میں تو جعد کی قربانی کروں گا۔ جس کا خیال ہے کہ اللہ نے نہ ابراہیمؑ کو دوست بنایا نہ موسیٰ کو کلیم۔"

پھر وہ منبر سے اترا اور منبر کے نیچے اسے ذبح کر دیا۔ (شذرات الذہب ج ۱ ص ۱۶۹)

یہ جہم جبریہ مسلک کا پیرو تھا۔ یہ کسی کام پر بندے کی قدرت اور اختیار کا قائل نہیں تھا۔ علاوہ ازیں یہ صفات کی نفی کرتا اور خلق قرآن کا چرچا کرتا تھا نیز جنت و دوزخ کے فنا ہو جانے کا بھی قائل تھا۔ رؤیت باری تعالےٰ کا بھی منکر تھا۔ اس کا یہ خیال بھی تھا کہ عقل کے زور سے قبل از شرع انسان کے لیے عرفان خداوندی کا حصول ممکن تھا۔ اس کے خیالات خراسان کے ایک علاقے ترمذ میں خوب پھیلے [۱]۔

جہم کی موت قتل سے واقع ہوئی۔ اسے اسلم بن احوز نے قتل کیا۔ جب اس نے حارث بن سریج کے ساتھ خروج کیا تھا [۲]۔

اب رہی دوسری جماعت یعنی قدریہ، تو یہ جماعت افعال پر بندے کی قدرت کا اثبات کرتی تھی اور بندے کی حریت اختیار کی بھی قائل تھی [۳] اس جماعت کا سربراہ عمر المقصوص تھا [۴] جس نے دمشق میں ظہور کیا تھا۔ یہ خلیفہ معاویہ بن یزید بن معاویہ کا استاذ تھا۔ اسے امویوں نے اس الزام میں قتل کر دیا کہ اس نے خلیفہ کے خیالات بگاڑ دیئے تھے [۵]

معبد جہنی اور مسئلہ قدر

اس کے بعد معبد الجہنی [۶] نمودار ہوا۔ یہ بصرے میں تھا۔ اس نے مسئلہ قدر پر گفتگو کی اور بحث شروع کی۔ یہ حضرت حسن بصری کی مجلس میں اٹھا بیٹھا کرتا تھا۔ مسلمانوں کی ایک جماعت نے اس کی پیروی اختیار کر لی انہی میں عمرو بن عبید معتزلی بھی تھا۔

اہل بصرہ نے اس کا مسلک نفی قدر سے متعلق بدل و جان قبول کر لیا۔ کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ عمرو بن عبید بھی اس کے ساتھ ہو گیا تھا۔ لیکن جب اس عقیدے نے فتنے کی صورت اختیار کر لی تو عبدالملک بن مروان کا حکم پا کر حجاج نے اسے عذاب دے کر سولی پر چڑھا دیا [۷]۔

---

[۱] الملل والنحل ج ۱ ص ۹۰-۹۱-

[۲] الطبری ج ۹ ص ۹-

[۳] تاویل مختلف الحدیث ص ۹۸

[۴] ۸۰ ہجری مطابق ۶۹۹ء

[۵] مختصر الدول لابن العبری ص ۱۹۱

[۶] ۸۰ ہجری مطابق ۶۹۹ء

[۷] الخطط ج ۴ ص ۱۸۱

حافظ ذہبی کا بیان ہے کہ معبد کا قتل سیاسی اسباب کی بنا پر ہوا۔ یہ عبدالرحمٰن بن اشعث کے ساتھ خروج میں شامل تھا[۱] اور شاید اس کے قتل کا سبب یہ تھا کہ امویوں نے جس بے دردی کے ساتھ مسلمانوں کا خون بہانے کا سلسلہ جاری کر رکھا تھا۔ اسے وہ سخت ناپسند کرتا تھا۔ چنانچہ مقریزی کا بیان ہے کہ معبد جہنی اور عطاء بن یسار القاضی حسن بصریؒ کے پاس آئے اور گویا ہوئے۔

"یہ ——— اشارہ امویوں کی طرف تھا ——— مسلمانوں کا خون بہا رہے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جو کچھ ہم کرتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر کے ماتحت ہے"

حضرت حسن بصریؒ نے جواب میں ارشاد فرمایا:۔

"خدا کے یہ دشمن جھوٹ بولتے ہیں"

چنانچہ اس کے بعد سے حضرت حسن بصریؒ اور ان کے ہم نوا بھی مورد طعن قرار دیئے جانے لگے[۲]

مقریزی نے یہ واقعہ جو خطط میں بیان کیا ہے، غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ اس لیے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت حسن بصری رح کا میلان انسان کی حریت ارادہ کی طرف تھا۔ اور معبد جہنی نے ان سے نفی قدر کی تائید و حمایت کرانے کے لیے یہ گفتگو کی تھی۔

معتزلہ اور قدریہ کے مابین تاریخی رشتہ

حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ اور قدریہ کے مابین ایک تاریخی رشتہ قائم ہے اور وہ یہ کہ ہر دو فرقے کے لوگ حضرت بصریؒ کی خدمت میں حاضر ہوا کرتے تھے اور یہ دونوں ان کے افکار و آراء سے تاثر قبول کرتے تھے۔

رجال قدریہ مقصوص کے علاوہ مکحول دمشقی[۳] بھی تھے۔ جو اہل دمشق کے مفتی اور بہت بڑے عالم تھے شام میں ان کی علمی منزلت وہی تھی۔ جو بصرے میں حضرت حسن بصریؒ کی۔ کوفے میں شعبی کی اور مدینے میں سعید بن المسیب کی تھی[۴]

غیلان دمشقی

اسی طرح رجال قدریہ میں ایک اور شخص غیلان دمشقی تھے۔ جنہوں نے نفی قدر کا قول معبد جہنی سے لیا تھا اور اس پر سختی کے ساتھ قائم تھے۔ چنانچہ انہیں

---

[۱] میزان الاعتدال فی نقد الرجال ج ۳ ص ۱۸۳۔

[۲] الخطط ج ۴ ص ۱۸۱ - ۱۸۲۔

[۳] ۱۱۳ھ (۷۳۱ء)

[۴] میزان الاعتدال فی نقد الرجال ج ۳ ص ۱۹۸۔

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی خدمت میں حاضر کیا گیا۔ انہوں نے انہیں سخت زجر و توبیخ کی۔ بعد میں غیلان نے مسئلہ قدر میں بہت زیادہ جوش و خروش دکھانا شروع کیا تو حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے پھر انہیں اپنے حضور میں طلب کیا۔ اور سزا دی۔ اور انہوں نے فیصلہ کر لیا تھا کہ اگر غیلان اپنے اس عقیدے سے باز نہ آئے اور توبہ نہ کی تو انہیں قتل کر دیں گے۔ چنانچہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے جملہ عمال کو یہ بات لکھ بھیجی۔ غیلان نے سکوت اختیار کر لیا۔ یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کا انتقال ہو گیا۔[1] ان کے انتقال کے بعد غیلان نے اس روانی کے ساتھ اپنے عقیدے کا پرچار شروع کیا۔ جیسے رود تندرو۔ چنانچہ انہیں ہشام بن عبد الملک کے سامنے لایا گیا۔ یہ قدریہ کا دشمن جاں تھا۔ غیلان نے ہشام کے سامنے بھی نفی قدر کا عقیدہ دہرایا۔ چنانچہ اس کے حکم سے ان کے دونوں ہاتھ پاؤں قطع کر دیئے گئے۔ اور موت واقع ہو گئی[2]۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ہشام نے غیلان کو زندہ دار پر چڑھا دیا[3]۔

جعد و عجلی کی طرف سے خلق قرآن کا چرچا

ایسا ہی جعد و عجلی کا معاملہ تھا۔ یہ دونوں خلق قرآن اور نفی صفات کا شام و عراق میں چرچا کرتے رہتے تھے۔ خراسان میں جہمیہ ان دونوں کے قول کی نشر و تبلیغ میں مصروف تھے۔ بصرے میں قدریہ نفی قدر کا اور حریت ارادۂ انسان کا پرچار کر رہے تھے۔

بصرے میں جب معتزلہ کا ظہور ہوا تو بقول حافظ ذہبی کے انہوں نے گہوارۂ قدر میں نشو و نما پائی[4] اور افکار مختلفہ کی تاثیرات سے متاثر ہوئے۔ ان کے تعلیمات قدریہ اور جہمیہ کے اقوال و افکار سے مخلوط و ممزوج تھے۔ نفی قدر میں یہ قدریہ کے ہم رائے تھے۔ اور جبر کے سوا دوسرے تمام مسائل و معاملات میں یہ جبریہ کے ساتھ تھے۔ اور ان کی تائید و پشت پناہی کیا کرتے تھے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ معتزلہ ان عقائد سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ اور ان پر پختہ اعتقاد رکھتے تھے۔ جو ان تک ان لوگوں کے پہنچے تھے۔ یہ بات نہ ہوتی تو اپنے افکار و عقائد کا یہ جانتے ہوئے بے محابا اعلان و اظہار نہ کرتے کہ اموی بے دردی اور شقاوت کے ساتھ ان کے ہم خیالوں اور ہم نواؤں کو طرح طرح سے عذاب دیتے اور قتل کر دیتے ہیں۔

---

[1] ۹۹ تا ۱۰۱ ھ (۷۱۷ تا ۷۱۹ ء)

[2] سرح العیون ص ۱۵۷، ۱۵۸۔

[3] کتاب المعارف ص ۱۶۶۔

[4] میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۰۷

یہ صحیح ہے کہ جہمیہ ختم ہو گئے اور قدریہ مٹ گئے۔ لیکن ان کے تعلیمات تک فنا کا پنجہ نہ پہنچ سکا۔ انہیں معتزلہ نے محفوظ کر لیا۔ انہوں نے ان تعلیمات کو اپنایا۔ ان کے درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کی شرح و تفسیر میں مصروف ہو گئے۔ اور ان کی نشر و توسیع پر اپنی تمام توجہ صرف کر دی۔ لہذا بجا طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ معتزلہ جہمیہ اور قدریہ کے وارث ہیں۔ خاص طور پر قدریہ کے۔ کیونکہ جہمیہ مسئلہ قدر میں معتزلہ سے جدا مسلک رکھتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ اس انفرادیت کے باعث وہ نہاوند میں گو محدود رہے لیکن وہاں ایک عرصۂ دراز تک ظہورِ معتزلہ کے بعد بھی زندہ اور پائندہ رہے[1]

لیکن قدریہ کا جہاں تک تعلق تھا، ان میں اور معتزلہ میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ چنانچہ یہ ان میں خلط ملط ہو گئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قدریہ اور معتزلہ ایک فرقے کے دو نام ہو گئے۔

اعتزال نے ایک فرقے کی حیثیت سے حوالی ۱۰۰ ہجری میں منظم صورت اختیار کی۔ واصل بن عطاء اس فرقے کے سربراہ تھے۔

◎

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۲۰۰۔

۳۔ اسلام کا دفاع معتزلہ کی طرف سے

○

اسلام کے لیے موجب خطر عقائد و مسائل کا مقابلہ اور رد۔

اہلِ کتاب اور اسلام ادیانِ غیر کے مسائل لاہوتی، ان کا مطالعہ، ان سے شغف، اور انکی تفتیش و تحقیق نے معتزلہ کو اس سنگین حقیقت سے دوچار کر دیا۔ کہ ان میں سے بعض مسائل اسلام کے لیے موجب خطر اور عقائد کے لیے وجہ فساد ہیں۔ خاص طور پر وہ مسائل جو اہلِ فارس کے پیدا کیے ہوئے تھے۔

اہل کتاب کی جانب سے اسلام کو کسی طرح کا خطرہ لاحق نہیں تھا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن کریم نے ان کے ساتھ حسنِ معاملت کا حکم دیا ہے[1]۔ اسی طرح احادیثِ شریفہ سے ثابت ہے کہ انہیں کوئی ایذا نہ پہنچائی

---

[1] اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:۔

ولا تجادلوا اھل الکتاب الا بالتی ھی احسن الا الذین ظلموا منھم وقولوا امنا بالذی انزل الینا وانزل الیکم والھنا والھکم واحد ونحن لہ مسلمون ہ

یعنی تم اہل کتاب کے ساتھ بجز مہذب طریقے کے مباحثہ مت کرو۔ البتہ جو ان میں سے زیادتی کریں۔ اور یوں کہو کہ ہم اس کتاب پر بھی ایمان رکھتے ہیں جو ہم پہ نازل ہوئی۔ اور ان کتابوں پر بھی جو تم پہ نازل ہوئیں۔ اور (یہ تم بھی تسلیم کرتے ہو) کہ ہمارا تمہارا معبود ایک ہے۔ اور ہم تو اسی کی عبادت کرتے ہیں۔

(سورۃ عنکبوت آیۃ ۴۶)

جائے نہ ان پر کسی طرح کی زیادتی کی جائے۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اہل کتاب سے اسلام کو کسی طرح کا خاص خطرہ نہیں ہے۔ اور یہ قول یہود کے مقابلے میں مسیحیوں پر زیادہ صادق ہے۔ اس لیے کہ شام کے اکثر مسیحی عرب تھے۔ مسلمان فاتحوں سے ان کا قومی اور لسانی ربط وصلہ قائم تھا۔ شام اور مصر کے عیسائیوں کے کچھ مخصوص قسم کے سیاسی اغراض بھی نہیں تھے۔ جن کے ضیاع پر انہیں دکھ ہوتا۔ بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ بازنطینی حکومت کے ماتحت ـــــ جو عیسائی تھی ـــــ طرح طرح کے ٹیکسوں کی بھرمار نے ان کی زندگی اجیرن کر دی تھی۔ چنانچہ جب مسلمان فاتح اور کشور کشا کی حیثیت سے داخل ہوئے تھے تو انہوں نے ان کا خیر مقدم کیا۔ اور دولتِ اسلامیہ کے زیرِ سایہ حریتِ دین اور حریتِ عمل کی نعمت سے بہرہ ور ہونے لگے۔ لہٰذا کوئی وجہ نہ تھی کہ اسلام کے خلاف کسی طرح کا بغض و حسد ان کے دل میں کارفرما ہوتا۔ اللہ تعالٰے نے انہی کے بارے میں فرمایا ہے:۔

ولتجدن اقربھم مودۃ للذین اٰمنوا الذین قالوا انا نصاریٰ

یعنی: اور ان میں مسلمانوں کے ساتھ دوستی رکھنے کے قریب تر ان لوگوں کو پایئے گا، جو اپنے کو نصاریٰ کہتے ہیں“[۲]

یہود کا ذکر قرآن میں لیکن یہود وہ قوم ہے جس نے سختی کے ساتھ اسلام کی مقاومت کی۔ چنانچہ اس کے بارے میں اللہ تعالٰے ارشاد فرماتا ہے:

ولتجدن اشد الناس عداوۃ للذین اٰمنوا الیھود والذین اشرکوا۔

یعنی: تمام آدمیوں سے زیادہ مسلمانوں سے عداوت رکھنے والے، آپ ان یہود اور مشرکین کو پائیں گے[۳]

---

[۱] حدیث نبوی ہے:

”جس نے کسی ذمی (غیر مسلم رعیت) کو اذیت پہنچائی تو میں اس کا مدعی ہوں۔ اور جس کا میں مدعی ہوں، اس پر قیامت کے دن دعوےٰ کروں گا۔“ (الجامع الصغیر لابن حجر عسقلانی ج ۳ ص ۲۹۱)

ایک دوسری حدیث میں آپؐ نے ارشاد فرمایا ہے۔

”جس نے کسی اہل ذمہ (غیر مسلم رعیت) کو قتل کیا، وہ جنت کی خوشبو نہ سونگھ سکے گا۔ حالانکہ اس کی خوشبو چالیس سال کی مسافت سے مشام جان کو معطر کر دیتی ہے“۔ (مسند ابن حنبل ج ۲ ص ۱۸۶)

[۲] سورۃ مائدہ آیت ۸۲۔

[۳] 〃 〃 ۸۲۔

ان یہود نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جو سازشیں کیں اور آپؐ کی مخالفت میں جو سرگرمیاں دکھائیں اور مدینے میں آپ کے اور اسلام کے خلاف جو حرکتیں کیں، انہیں ہم فراموش نہیں کر سکتے۔ نہ یہ فراموش کر سکتے ہیں کہ مسئلہ خلقِ قرآن درحقیقت انہی کا پیدا کیا ہوا تھا۔ جسے طالوت یہودی زندیق نے خوب پھیلایا اور اچھالا تھا۔[1]

اسی طرح ہم عبداللہ بن سبا حمیری یہودی کو بھی فراموش نہیں کر سکتے جس نے صرف فریب کاری کی غرض سے اظہارِ اسلام کیا تھا۔ جو سب مسلمانوں میں نفرت پیدا کرنے کی سعی و کوشش کرتا رہا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے لوگوں کو حضرت عثمانؓ کے خلاف اکسایا اور بھڑکایا۔[2] بعد میں یہ شخص شیعہ داعیوں میں شامل ہو گیا۔[3]

ان واقعات و حقائق کی روشنی میں ماننا پڑے گا کہ یہود اسلام کے لیے ایک خطرہ تھے۔ لیکن یہ خطرہ بہرحال وسعت پذیر نہیں تھا۔ محدود و مقصور اور ضعیف تھا۔[4]

اہلِ فارس اور اسلام

رہے اہلِ فارس، تو ان کا معاملہ ہی اور ہے۔

اہلِ فارس قدیم مجد و عظمت کے حامل تھے۔ صدیوں تک کارِ حکومت و سلطانی انجام دے چکے تھے۔ عربوں سے یہ قومیت، زبان اور مذہب ہر چیز میں یکسر مختلف تھے۔ عربوں کے مقابلے میں یہ اپنے تئیں احساسِ برتری میں مبتلا پاتے تھے۔ یہ اپنے آپ کو عربوں سے کہیں زیادہ متمدن مہذب اور اعلیٰ وارفع سمجھا کرتے تھے۔ عراق و یمن کے عربوں کی بہت بڑی جمعیت ——— اسلام سے پہلے ——— ان کی ماتحت اور باج گذار رہ چکی تھی۔ لہٰذا یہ مسلمانوں کے خلاف ایک طرح کا کینہ رکھتے تھے۔ کہ انھوں نے ان کا تختِ حکومت الٹ دیا۔ ان کے دین میں رخنہ اندازی کی۔

لہٰذا مختلف اور متفرق وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے یہ اسلام کو مبتلائے فریب کرنے کی سعی و کوشش میں مصروف و منہمک ہو گئے۔ ان کی سرگرمیوں کا مرکز و محور یہ تھا کہ مسلمانوں کی سیاسی بالادستی کا خاتمہ کیا جائے اور دینِ اسلام میں فساد اور رخنہ پیدا کیا جائے۔

---

[1] ابن الاثیر ج ۷ ص ۴۹۔

[2] الخطط ج ۴ ص ۱۹۱۔

[3] ابن حزم ج ۲ ص ۹۱۔

نوٹ از مترجم: اہلِ فارس کے فتنے کے بارے میں فاضل مصنف جو چاہیں فرمائیں۔ لیکن ان کے مقابلے میں فتنہ یہود کو گھٹانا اور ضعیف قرار دینا واقعات و حقائق اور تاریخ پر بہت بڑا ظلم ہے۔ (رئیس احمد جعفری)

ابن حزم کا بیان ہے کہ ان اہل فارس نے عجیب قسم کی حیلہ جوئی سے مسلمانوں کو دھوکا دینے کے لیے کام لیا۔ ان میں سے ایک جماعت نے قبولِ اسلام کا اعلان کر دیا۔ اور اہل تشیع کو حب آل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہار کر کے اپنی طرف مائل کر لیا۔ اور انہیں ایسے راستے پر لا ڈالا جو اسلام کا راستہ نہیں تھا۔ اس طرح ان کی دیرینہ آرزو پوری ہو گئی۔ یعنی مسلمانوں میں تفرقہ پیدا ہو گیا۔ اور دین اسلام میں بدعت اور گمراہی داخل ہو گئی۔[1]

بغدادی کا قول ہے کہ ادیان میں بدع وضلال کی اشاعت مجوسی تبدیلیوں اور ان کی آل اولاد کے ذریعہ ہوتی ہے[2]

چنانچہ مسلمانوں نے ان لوگوں کے لیے جو دل میں کفر چھپا کر زیادہ سے زیادہ اسلام کا اعلان کریں اصطلاحی طور پر "زندیق" کا نام مقرر کر دیا[3]

زنادقہ کا فتنہ معتزلہ نے بہت جلد وہ خطرہ محسوس کر لیا تھا جو ان حالات میں اسلام پر منڈلا رہا تھا۔ زنادقہ کا فتنہ اسلام کے لیے ایک مسلسل دہکی تھا۔ چنانچہ معتزلہ میدانِ عمل میں

---

[1] ابن حزم ج۲ ص ۹۱ ، الخطط ج ۴ ص ۱۹۰

[2] مختصر الفرق بین الفرق ، ص ۱۰۰

[3] زندیق فارسی لفظ ہے جو معرب کر لیا گیا ہے۔

اس لفظ کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا تھا۔ جو مذہب تنویہ کی طرف مائل ہوں یا شریعت کے دائرے سے قریب قریب خارج ہو چکے ہوں۔

خلیفہ مہدی کہا کرتا تھا:

"زندیق وہ ہے جو اسلام کا اظہار کرے۔ اور دل میں مانوی مذہب کا پیرو ہو۔"

ملاحظہ ہو:

الطبری ج ۱۰ ص ۴۳۔

بغیۃ المرتاد ص ۶۲، ۶۳۔

سرح العیون ص ۲۰۵۔

نیز Louis Massignon کا مقالہ بعنوان "زندقہ" در الموسوعات الاسلامیہ ج ۲ ص ۱۲۲۸

(باقی بر صفحہ ۱۰۱)

میں اترے۔ انہوں نے ان زنادقہ کے اسرار فاش کیے۔ ان کی اصل حقیقت واشگاف کر دی اور عقائد اسلامیہ کے دفاع میں تن من دھن سے لگ گئے۔ اسلام کا دفاع انہوں نے غیر معمولی ہمت اور غیر معمولی جرأت کے ساتھ کیا۔

معتزلہ نے سب سے پہلے ان عناصر شر و فساد پر پنجہ مارا جو جسم اسلام میں داخل ہو رہے تھے۔ اور پھر اس کے استیصال میں پورے عزم و قوت کے ساتھ مصروف ہو گئے۔

معتزلہ نے یہ جہاد مقدس اپنے عالم وجود میں آنے کے ساتھ ہی شروع کر دیا۔ ان کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ زیادہ تر رافضہ، جہمیہ، جبریہ، ثنویہ، اور جملہ مجوس کے رد میں لکھی گئی ہیں۔ انہوں نے دہریہ اور سمینۃ کا رد بھی زور شور کے ساتھ کیا ہے۔ ان کے مناظرات کا جو بکثرت ہوتے رہتے تھے، اگر جائزہ لیا جائے۔ تو معلوم ہو گا کہ وہ زیادہ تر مخالفین اہل فارس کے ساتھ —— نہ کہ دوسروں کے ساتھ —— واقع ہوا کرتے تھے۔ اس کام کی طرف سب سے پہلے جس نے توجہ کی وہ رئیس معتزلہ واصل بن عطا تھا۔

واصل کی بیوی کا بیان ہے کہ:-

"جب رات اپنے پر پھیلاتی تو وہ (واصل) نماز کے لیے کھڑے ہو جاتے۔ لوح اور دوات سامنے رکھی رہتی۔ جب کوئی ایسی آیت آتی، جو مخالفین (اسلام) پر حجت ہوتی۔ تو بیٹھ کر اسے لکھ لیتے۔ اور پھر نماز کا اعادہ کرتے"۔[1]

عمر الباہلی کا بیان ہے کہ میں نے واصل بن عطا کی کتاب الالف میں رد مانویہ پر جو مسائل دیکھے وہ گنتی

---

[1] المنیۃ والامل ص ۱۹

بسلسلہ صفحہ گذشتہ:۔

مشہور زنادقہ فارس کے نام بعض اصولی کتب عربیہ میں درج ہیں جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں:-

۱۔ بشار ابن برد، (البیان والتبیین، ج ۱ ص ۳۶)

۲۔ ابن المقفع، (خزانۃ الادب، ج ۳ ص ۴۵۹)

۳۔ صالح بن عبد القدوس، تکملۃ الفہرست۔ ص ۱

۴۔ ابوشاکر الدیصانی، ابوحفص الحداد۔ الانتصار، ص ۱۴۱، ۱۴۲۔

۵۔ ابن ذر الصیرفی، ابوعیسیٰ الوراق (الانتصار ص ۱۴۹، ۱۵۰)

۶۔ ابن الراوندی، ابوحیان التوحیدی۔ (طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ج ۴ ص ۳)

سے زیادہ تھے [1]

عمرو بن عبید بھی واصل کے ساتھ شریک ہو گئے تھے۔ یہ لوگوں میں بہت زیادہ معروف و مشہور تھے۔ ان کا بیان ہے کہ:

"واصل سے زیادہ کسی شخص کو غالیہ شیعہ، خوارج اور کلام زنادقہ و دہریہ و مرجیہ پر عبور نہیں تھا، نہ ان سے زیادہ کسی نے ان کا اتنی شدت کے ساتھ رد کیا [2]

دفاع اسلام کے لیے معتزلہ کے وفود

واصل نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ مخالفین اسلام کا رد کیا ہو اور گھر میں بیٹھ رہے ہوں۔ انہوں نے اپنے پیروؤں اور متبعین کے وفود اسی غرض سے مختلف جہات میں روانہ کیے۔

مثلاً حفص بن سالم کو واصل نے خراسان بھیجا۔ حفص نے وہاں جہم بن صفوان سے مناظرہ کیا اور انہیں اتنا قائل کر دیا کہ وہ قول حق پر آ گئے۔ لیکن حفص کی واپسی کے بعد جہم نے پھر قول حق چھوڑ کر قول باطل اختیار کر لیا [3]

خود سالم بھی مناظرے کے لیے سفر کی کٹھنائیاں برداشت کرنے میں جھجک اور تامل کا اظہار نہیں کرتے تھے جس کا بعض شعراء نے مدحیہ انداز میں تذکرہ بھی کیا ہے [4]

---

[1] المنیۃ والامل ص ۲۱۔

[2] " " ص ۱۸۔

[3] " " ص ۱۹، ۲۰۔

[4] معجم الادباء ج ۱۹ ص ۲۴۹۔

مخالفینِ اسلام کا ردّ

غرض واصل اور ان کے تلامذہ کا صرف ایک ہی کام رہ گیا تھا۔ یہ کہ مخالفینِ اسلام کا رد کریں۔ عمرو بن عبید کا یہ حال تھا۔ کہ جب کسی مخالف سے مڈبھیڑ ہو جاتی تو بغیر مناظرہ کیے اسے نہ چھوڑتے۔ انہوں نے ایک مرتبہ جریر بن حازم ازدی سمنی سے بصرے میں مناظرہ کیا۔ اور اسے لاجواب کر دیا [1] ایک مرتبہ واصل بن عطا کی معیت میں بشار بن برد اور صالح بن عبدالقدوس سے جو دونوں کے دونوں مشہور ثنوی تھے۔ مناظرہ کیا، اور انہیں دم بخود کر دیا [2]

ایک مرتبہ عمرو بن عبید نے حالت سفر میں کشتی پر ایک مجوس کو دیکھ لیا۔ اس سے مناظرہ کرنے لگے اور جب تک اسے ساکت نہ کر دیا، دم نہیں لیا۔

عمرو نے مجوس سے کہا

" تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے "؟

مجوسی نے جواب دیا

" اسی لیے کہ اللہ تعالےٰ کا یہ ارادہ نہیں ہے کہ میں مسلمان ہو جاؤں۔ جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا، مسلمان ہو جاؤں گا۔"

عمرو نے اس سے کہا:

---

[1] الاغانی ج ۳ ص ۲۴

[2] 〃 ج ۳ ص ۲۴

"اللہ تعالیٰ تو چاہتا ہے کہ تم مسلمان ہو جاؤ۔ لیکن شیطان تمہارا پیچھا نہیں چھوڑتا۔"

مجوسی نے جواب میں کہا:

"بس تو پھر میں شریک ایمان کے ساتھ ہوں" [۱]

ابوالہذیل علاّف کے کارنامے

واصل بن عطاء کے خلفاء میں ابوالہذیل علاّف کو بھی مخالفین اسلام کے رد اور ان سے مناظرہ کرنے میں غیر معمولی شغف واہتمام ملحوظ خاطر رہتا تھا۔ چنانچہ ان کی تالیفات وتصنیفات کا بڑا حصہ نقض مذاہب مخالفین اور ان کے ابطال دلائل کے لیے وقف ہے۔

بشر بن یحییٰ کا بیان ہے کہ ابوالہذیل نے اس موضوع پر۔ اور اس نوعیت کی جو کتابیں لکھیں اور ان کی تعداد ستر کے لگ بھگ ہے [۲] اور ان میں اہم ترین اور معرکہ آرا کتاب "میلاس" ہے

میلاس ایک مجوسی تھا جس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کے قبول اسلام کا واقعہ بھی بڑا دلچسپ ہے۔ میلاس نے ایک مرتبہ ابوالہذیل اور بعض ثنویہ کو مجتمع کیا، مناظرہ شروع ہو گیا۔ ابوالہذیل نے ان کے دلائل پارہ پارہ کر کے رکھ دیے۔ اور انہیں خاموش ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ میلاس نے فوراً اسلام قبول کر لیا [۳]

ابوالہذیل کا مشغلہ ہی یہ رہ گیا تھا کہ مخالفین سے مناظرے کریں اور ان کے دلائل کا رد کریں۔ ان کی فرصت کا ہر لمحہ اسی کام میں صرف ہوتا تھا۔ وہ زعماء مذاہب سے مناظرے کرتے اور انہیں بالآخر چپ سادھ لینے پر مجبور کر دیتے۔ ان کے مناظروں میں سب سے اہم اور معرکہ آرا مناظرہ وہ ہے جو صالح بن عبدالقدوس سے ہوا تھا۔ جو ثنوی اور زندیق تھا۔ انہوں نے اس کی ہر دلیل کاٹ دی۔ اور بالآخر اسے سکوت اختیار کرنے پر سر مرتبہ مجبور کر دیا [۴] آخر ابن عبدالقدوس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہ گیا کہ اعتراف شکست کرے

ایک مرتبہ ابوالہذیل اور ہشام بن الحکم رافضی سے مناظرہ ہوا۔ یہ مناظرہ مکے کی ایک مجلس میں ہوا۔ اس موقع پر ایک خلق کثیر موجود تھی۔ لوگوں کا جم غفیر جمع تھا۔ لیکن اس کا نتیجہ بھی یہی نکلا۔ کہ ہشام کو شکست فاش سے دوچار ہونا پڑا۔ اور رسوائی مول لینا پڑی [۵]

---

[۱] العقائد النسفیہ ص ۸۵۔

[۲] المنیۃ والامل ص ۲۵۔

[۳] الوفیات ج ۱ ص ۶۸۵۔

[۴] تکملۃ الفہرست ص ۱

[۵] المنیۃ والامل ص ۲۷ ، الانتصار ص ۱۴۲

اسی طرح ابو الہذیل نے فن مناظرے میں غیر معمولی شہرت حاصل کر لی۔ ان کے بارے میں یہ مشہور تھا کہ ان کے چند بول مخالف کو چت کر دیتے ہیں [۱]۔ ابو الہذیل کا آوازۂ شہرت اس باب میں کچھ اس طرح گونجا کہ شعراء نے ان کی مدح و تحسین میں اشعار کہنا شروع کر دیے [۲]۔

نظام کی شخصیت اور کارنامے

اسی طرح نظام کا بھی حال تھا۔ نظام کی ساری سرگرمیاں بھی مخالفین اسلام کا رد کرنے اور ان کے زعماء سے مناظرہ کر کے انھیں بالآخر خاموش اور ساکت کر دینے میں صرف ہوتی رہیں۔

ایک مرتبہ حج سے واپسی میں بر سر راہ نظام کی ملاقات ہشام بن حکم اور اس کے اصحاب کی ایک جماعت سے ہوئی۔ اکیلے نظام نے ان سب سے مناظرہ کیا۔ اس مناظرے میں بڑے دقیق کلامی مباحث آئے لیکن نظام نے سب کو لاجواب کر دیا [۳]۔

اسی طرح ایک مرتبہ نظام اور حسین بن محمد نجار سے جو جبری تھا، مناظرہ ہوا۔ نظام نے حریف کی ہر دلیل پاش پاش کر دی۔ اور اس پر اپنی حجت قائم کر دی۔ مناظرہ ختم ہونے کے بعد حسین بن محمد بہت اندوہگیں اور ملول اٹھا۔ کیونکہ اس شکست نے اسے حد درجہ دل برداشتہ کر دیا تھا۔ اور آخر یہی شکست اس کی موت کا سبب بنی۔ اور شکست کے غم میں گھل گھل کر مر گیا [۴]۔

"الانتصار" کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نظام نے زیادہ تر مناظرے ثنویہ سے کیے اور اتنی کامیابی سے کیے کہ انہیں گونگا بنا دیا۔ ان کی تاب گویائی چھین لی۔ مشہور مستشرق نیبرج اس سلسلۂ بحث میں کہتا ہے:-

> "میرے نزدیک یہ قول بالکل بجا اور درست ہے کہ ثنویہ کی تردید میں انہیں ان کے مرکز ثقل سے ساقط کرنے میں اور مشرق ادنیٰ میں ان کی شان و منزلت ختم کرنے میں جتنی نمایاں کامیابی نظام کو ہوئی، کسی اور کو نہیں ہوئی۔" [۵]

---

[۱] المنیۃ والامل ص ۲۶۔

[۲] " " ص ۲۸۔

[۳] " " ص ۲۶۔

[۴] الفہرست ص ۲۵۴۔

[۵] مقدمۃ الانتصار ص ۵۸

بشر بن معتمر کی مدح نظم

مذکورہ ائمہ اربعہ اعتزال کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے بالکل یہی متاخرین معتزلہ کے بارے میں بھی کہا جا سکتا ہے۔ انہوں نے بھی مخالفین کا زور توڑنے اور دین کا دفاع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

بشر بن معتمر نے بحر رجز میں ایک نظم لکھی جس میں ۴۰ ہزار اشعار مخالفین کے رد میں تھے[۱]

جعفر بن حرب نے ہشام بن حکم کے ایک ساتھی سکاک سے حدوث علم کے مسئلے پر مناظرہ کیا اور اسے زچ کر کے رکھ دیا[۲]

اسی طرح اسواری اور علی بن ہیثم رافضی کے مابین مناظرہ ہوا۔ گفت گو مسئلہ امامت پر تھی۔ اسواری نے علی بن ہیثم کی تاب تکلم چھین لی[۳]

خیاط کا بیان ہے کہ علی بن ہیثم بصرے میں معتزلہ کے ہاتھوں سخت ناچار تھا[۴]

مامون الرشید اور معتزلہ

خلیفہ مامون الرشید معتزلہ کے افکار و آراء سے بہت زیادہ متاثر تھا اور ان کے مانند مخالفین اور ملحدین کے رد میں مشغول رہتا تھا۔

عقد الفرید میں ہے کہ خراسان کا ایک مجوسی مامون کے ہاتھ پر مسلمان ہوا۔ وہ اسے اپنے ساتھ عراق لے گیا۔ کچھ عرصے بعد وہ مرتد ہو گیا۔ مامون نے اس سے بحث کی اور اسے قائل کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ پھر دائرہ اسلام میں داخل ہو گیا[۵]

مامون زنادقہ اور مجوس سے سخت بیزار تھا۔ خاص طور پر مانوی مذہب کے لوگوں سے اس کے کان میں جب یہ خبر پڑتی کہ کوئی زندیق یا مجوسی وارد ہوا ہے۔ تو وہ اسے طلب کرتا اس کے مذہب کا پول اس کے سامنے کھولتا۔ پھر اسے توبہ کی دعوت دیتا۔ اور اگر وہ کوئی مانوی ہوتا تو اس کے سامنے مانی کی تصویر رکھتا اور کہتا کہ اس سے برأت کا اظہار کر دے۔ اگر وہ ایسا کرتا تو بچ جاتا۔ ورنہ قتل کر دیا جاتا[۶]

۱۔ المنیۃ والامل ص ۳۰۔ کاش یہ نظم دستیاب ہو سکتی تو ہمیں اس کے موضوعات کی رنگا رنگی کا صحیح علم ہو سکتا اور یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ اشعار کی جو تعداد بیان کی گئی ہے وہ امر واقعہ ہے یا مبنی بر مبالغہ!

۲۔ الانتصار ص ۱۴۲۔

۳۔ 〃 ص ۹۹۔

۴۔ 〃 ص ۱۴۲۔

۵۔ العقد الفرید ج ۱۔ ص ۲۰۷۔

۶۔ مروج الذہب ج ۷، ص ۱۲، ۱۵۔

جاحظ: یکے از اکابر معتزلہ

معتزلہ کے اکابر میں جاحظ کا جہاں تک تعلق ہے۔ وہ تو دفاع اسلام میں اس درجہ مشہور ہے کہ اس کے تذکرے کی چنداں ضرورت نہیں۔

خیاط کا بیان ہے کہ رسالت اور نبوتؐ کی تعداد میں تقبنی اور جیسی دلیلیں جاحظ نے دی ہیں کوئی متکلم اس باب میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔[1]

یاقوت نے جاحظ کے ایسے ۸۰ رسالوں کا ذکر کیا ہے جو مخالفین کے رد میں لکھے گئے ہیں۔ اور ۶ ایسے ہیں جو معتزلہ کے دفاع میں قلم بند کیے گئے ہیں[2] اس کی کتابوں میں سے نہایت زبردست اور معرکہ آرا کتاب "فضیلۃ المعتزلہ" ہے۔ یہ کتاب صرف معتزلہ کے فضل و مدح میں نہیں لکھی گئی ہے۔ اس میں رافضہ کا رد بھی ہے[3] اس کتاب نے رافضہ کو بے حد چراغ پا کر دیا۔ چنانچہ ابن الراوندی نے اس کے جواب میں ایک کتاب "فضیحۃ المعتزلہ" کے نام سے لکھی۔ اس کتاب میں معتزلہ پر بڑے رکیک حملے کیے گئے ہیں۔ اور ان کی طرف ایسے عقاید و افکار منسوب کیے گئے ہیں جن کا ان سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اور جو ہرگز ان کے نہیں تھے۔

ابو الحسن الخیاط نے اسی کتاب کے رد میں ایک کتاب لکھی جس کا نام "الانتصار" ہے۔ اس میں ان تمام الزامات اور اتہامات کا شافی جواب دیا ہے جو معتزلہ پر خواہ مخواہ لگائے گئے تھے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں، کتاب "الانتصار" بجائے خود برہان ساطع اور دلیل ساطع کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں ثابت کیا گیا ہے۔ کہ معتزلہ نے دفاع اسلام کے لیے کیا کیا ہے؟ اور مخالفوں کا رد کس کس طرح کیا ہے؟ اور یہ سلسلہ انہوں نے اس وقت بھی جاری رکھا جب ان کی کمان اتر چکی تھی۔ ان کے اقتدار و سطوت کا دور ختم ہو چکا تھا اور وہ ضعف و انحطاط کے دور سے گذر رہے تھے۔

بیہقی کی ایک روایت

اس گفتگو کے بعد ہم دو چیزوں کی طرف اور اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

ایک تو یہ کہ معتزلہ نے اگرچہ مجوسیہ اور جبریہ کے رد میں اپنی قوت زیادہ صرف کی، لیکن ان کے علاوہ دوسرے تمام مخالفین کے رد میں بھی وہ سینہ سپر رہے۔ خواہ وہ کوئی بھی ہوا۔ مثلاً کیا جاحظ نے نصاریٰ اور یہود اور زیدیہ کے رد میں بلند پایہ کتابیں نہیں تحریر کیں؟[4] کیا معتزلہ نے خوارج کا

---

[1] الانتصار ص ۱۵۲۔

[2] معجم الادباء ج ۱۶ ص ۱۰۷، ۱۱۰۔

[3] الانتصار ص ۱۰۵، ۱۰۶۔ العقد الفرید ج ۱ ص ۲۱۷۔

[4] معجم الادباء ج ۶ ص ۱۰۷، ۱۰۸۔

ڈٹ کر مقابلہ نہیں کیا ؟

بیہقی کا بیان ہے :-

"ایک معتزلی کا پڑوسی خارجی تھا۔ یہ خوب نمازیں پڑھتا تھا۔ اور خوب روزے رکھتا تھا۔ عبادت میں اپنا اکثر وقت صرف کرتا تھا۔

معتزلی نے اپنے ساتھیوں میں سے دو آدمیوں سے کہا

"ذرا اس آدمی کو یہاں تک تو لاؤ تو اس سے بات چیت کی جائے۔ شاید اللہ عز و جل اسے ہلاکت سے ہمارے ذریعے بچا لے۔ اور گمراہی سے راہ ہدایت پر گامزن کر دے"۔

اس خارجی سے گفتگو کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ جب بالکل مایوسی ہو گئی۔ اور معلوم ہو گیا کہ یہ خارجی ہٹ کا پورا ہے تو معتزلہ نے اپنے دونوں ساتھیوں سے کہا:

"کیا اس طرح کے لوگوں کا خون بھی حلال نہیں ہے ؟"

خدا کی قسم میں ان لوگوں کے ساتھ جہاد کروں گا ؟ جو بھی میرا ساتھ ان کے خلاف دے گا۔ اسے ہمراہ لے کر"[1]

دوسرے یہ کہ معتزلہ ان لوگوں کے لیے بہت سخت تھے۔ جو ان کے عقاید و افکار سے ٹکراتے تھے انہیں اپنے عقاید کی صحت پر غایت درجہ اصرار تھا۔ حد یہ تھی کہ انہوں نے ان لوگوں کو بھی معاف نہیں کیا۔ جنہوں نے شاذ طور پر بھی مخالف آراء کا اظہار کیا۔

حفص نے جب عقیدۂ جبر کی تائید میں لب کشائی کی تو انہوں نے اس کے خلاف جنگ شروع کر دی[2] اسی طرح ابن الراوندی سے یہ بگڑ گئے اور اسے آخر اپنے حلقے سے نکال دیا[3]۔ اسی طرح حذار اور ابن حائط کو بھی اپنے حلقے سے الگ کر دیا۔ ان دونوں کا جرم یہ تھا۔ کہ یہ خلیفہ واثق باللہ کی تحریص کا شکار ہو گئے تھے[4]

دین کی نصرت وحمایت معتزلہ کی طرف سے

بہر حال یہ امر واقعہ ہے کہ دین کی نصرت وحمایت میں معتزلہ برابر سرگرم کار رہے

---

[1] المحاسن والمساوی ص ۱۵۲، ۱۵۳۔

[2] الفہرست ص ۲۵۵۔

[3] الانتصار ص ۱۰۲۔

[4] الانتصار ص ۱۴۹۔

مخالفین اسلام کا مقابلہ کرنے اور ان کے اقوال و دلائل کا رد کرنے والا معتزلہ کے سوا خلفاء کو دوسرا کوئی نہیں ملا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خلیفہ مامون الرشید ثمامہ بن اشرس سے طالب امداد ہوا کرتا تھا۔ جب وہ اپنی مجلس کے ان مخالفین سے عہدہ برآ ہونا چاہتا تھا[1]

مامون الرشید ارباب ادیان غیر اور معتزلہ کے مابین مناظرہ بھی کرایا کرتا تھا۔ مثلاً ایک مجلس میں زاذان بخت ثنوی کو اور ابوالہذیل و جعفر ابن مبشر کو جمع کیا۔ اس مناظرے میں ان دونوں نے زاذان بخت کو لاجواب کر دیا[2]

ابن المرتضےٰ نے ایک قصہ بیان کیا ہے جسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔ اس قصّے سے مزید روشنی پورے دعوے پر پڑے گی۔ ابن المرتضےٰ کا بیان ہے کہ:

"خلیفہ ہارون الرشید نے حکم دیا کہ جتنے متکلمین ہیں انہیں قید کر دیا جائے۔ کیونکہ وہ معاملات دین میں جدل و پیکار کو سخت ناپسند کرتے تھے۔

ایک مرتبہ اسے سندھ کے فرماں روا نے خط لکھا اور اسے مخاطب کرتے ہوئے کہا:

"آپ ایسی قوم کے سردار ہیں۔ جو انصاف نہیں کرتی۔ آپ کا غلبہ تلوار کے بل پر ہے۔ اگر آپ کو اپنے دین پر اعتماد ہے تو میرے پاس کسی ایسے شخص کو بھیجئے۔ جس سے میں مناظرہ کروں۔ اگر حق آپ کے ساتھ ثابت ہوا تو پھر ہم آپ کے تابع ہو جائیں گے۔ اور اگر حق میرے ساتھ ثابت ہو تو آپ کو ایسا کرنا پڑے گا"

ہارون الرشید نے اپنے قاضی کو اس کے پاس بھیج دیا۔ سندھ کے راجہ کے پاس ایک سمنی شخص تھا۔ اس کے اکسانے پر ہی فرمانروا نے یہ خط ہارون کو لکھا تھا۔ سمنی نے قاضی سے مناظرہ کیا اور اسے ہرا دیا۔ کیونکہ قاضی صرف قاضی تھا۔ علم کلام سے یکسر بے بہرہ، رشید اس واقعے سے بہت دل تنگ ہوا۔ اسنے کہا۔

---

[1] العقد الفرید ج ۱ ص ۲۰۷، ۲۱۸۔

[2] المنیۃ والامل ص ۳۲۔

"اس دین میں کوئی ایسا نہیں ہے جو اس مہم کو سر سکے"؟

لوگوں نے عرض کیا:

"یا امیر المؤمنین! کیوں نہیں؟ بے شک ایسے لوگ ہیں جو اس مہم کو سر کر سکتے ہیں۔ لیکن آپ نے انہیں جدال فی الدین سے منع کر دیا ہے اور ان کی ایک جماعت زنداں کی چار دیواری میں مقید ہے۔

رشید نے یہ سن کر کہا۔

"ان لوگوں کو میرے سامنے حاضر کرو"۔

یہ لوگ حاضر کیے گئے۔ اور معمر بن عباد سمنی کو جو معتزلی تھے، مناظرے کے لیے سندھ روانہ کیا گیا۔

سمنی بہت اچھی طرح معمر سے واقف تھا اور ان کی قابلیت و ذہانت سے مرعوب بھی تھا۔ اسے یہ خبر ملی تو ڈرا کہ اب رسوائی سے نہیں بچ سکے گا۔ اس نے ان کو راستے ہی میں زہر دلوا دیا [۱]

یہ قصہ اگر صحیح ہے [۲] تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ اپنی عریض اور وسیع مملکت میں ہارون الرشید کو معتزلہ کے سوا ایسا کوئی آدمی دستیاب نہیں ہو سکا۔ جو دفاع اسلام کا فریضہ قابل اطمینان طور پر انجام دے سکتا۔ اور یہ ناممکن سی بات ہے۔

ویسے اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ معتزلہ نے دفاع اسلام کا فریضہ بڑی خوبی اور مستعدی کے ساتھ انجام دیا۔ انہوں نے صرف یہی نہیں کیا کہ مخالفین کا رد کیا ہو اور انہیں لاجواب کر دیا ہو۔ بلکہ دین اسلام کی تبلیغ و تبشیر میں بھی اسی جوش و خروش کا مظاہرہ کیا۔ اور بہتوں کو اسلام کا حلقہ بگوش بنا دیا۔ اسی مقصد کے ماتحت وہ اپنی تبلیغی جماعتیں ان مقامات پر تواتر اور تسلسل کے ساتھ روانہ کرتے رہتے تھے۔ جہاں مجوسی اور بت پرستوں کی آبادی زیادہ تھی۔

چنانچہ واصل بن عطاء نے عبداللہ بن حارث کو مغرب کی طرف اسی غرض سے روانہ کیا۔ اور حفص بن سالم

۱؎ المنیۃ والامل ص ۳۱، ۳۲۔

۲؎ گمان غالب یہ ہے کہ یہ قصہ من گھڑت ہے۔ اس کی صحت پر جو چیز زیادہ شک پیدا کرتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہارون رشید کی وفات ۱۹۳ھ میں ہوئی اور محمد بن عباد سلمی اس کے بعد عرصۂ دراز تک زندہ رہا۔ اس کی وفات ۲۲۰ھ میں ہوئی۔ پھر ہارون کی زندگی میں وہ مسموم ہو کر مرا کیسے؟

کو خراسان بھیجا۔ ان دونوں حضرات کی تبلیغ اتنی مؤثر ثابت ہوئی کہ ایک خلق کثیر نے کفر و شرک سے توبہ کی اور دین اسلام کے حلقے میں داخل ہو گئی [1]

خود واصل بھی تبلیغ اسلام کے لیے سفر کیا کرتا تھا۔ اور سمنیۃ سے بحث و مناظرہ کرتا رہتا تھا۔ اور ان میں سے نہ جانے کتنوں کو اس نے مسلمان کر لیا [2]

اسلام کی تبلیغ وتبشیر معتزلہ کی طرف سے

بلا شبہ میلاس مجوس کا قصہ جس نے ابوالہذیل علاف کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا۔ اس امر کی دلیل ہے کہ ابوالہذیل کو اسلام کی تبلیغ و تبشیر سے کتنا شغف تھا۔

المنیۃ والامل میں ہے کہ ابوالہذیل کے ہاتھ پر جن لوگوں نے اسلام قبول کیا۔ ان کی تعداد کسی طرح تین ہزار نفوس سے کم نہیں ہے [3]

اسی طرح ابوالقاسم بلخی کے ہاتھ پر خراسان کے بہت سے لوگوں نے اسلام قبول کیا [4]

شاعر معتزلہ صفوان انصاری نے حسب ذیل اشعار میں واصل بن عطاء اور ان کے رفقاء کار کی مدح کی ہے۔ ان اشعار سے یہ حقیقت نظر کے سامنے آجاتی ہے کہ معتزلہ نے دفاع اسلام اور تبلیغ و تبشیر اسلام کے سلسلے میں کیسے گراں بہا خدمات انجام دیئے ہیں۔

صفوان کہتا ہے:

عطاء کے اصحاب چین سے لے کر ہر ملک کی سرحد تک پھیلے ہوئے ہیں
سوس اقصیٰ [5] سے لے کر بربر تک [6]
یہ وہ داعی اسلام ہیں۔ جن کے عزم میں تزلزل نہیں پیدا ہوتا۔
نہ کوئی جابر و قاہر شخص ان کا عزم توڑ سکتا ہے نہ کید ساحر سے اس میں کمزوری آسکتی ہے

---

[1] المنیۃ والامل ص ۱۹، ۲۰۔
[2] " " ص ۲۱۔
[3] " " ص ۲۶۔
[4] " " ص ۵۱۔
[5] سوس اقصیٰ ـــ مراقش کے جنوب مغرب کا علاقہ
[6] البربر ـــ بلاد بربر جو شمالی افریقہ میں واقع ہیں۔

واصل جب کہتا ہے: جاڑے کے سرد موسم میں روانہ ہو جاؤ۔ تو وہ چل پڑتے ہیں
گرمی کا موسم ہو تو وہ شہر ناجر[۱] سے بھی خائف نہیں ہوتے۔ روانہ ہو جاتے ہیں
وہ (راہ تبلیغ میں) وطن چھوڑ دیتے ہیں۔ خرچ کرتے ہیں کلفت برداشت کرتے ہیں۔
خطرات کا مقابلہ کرتے ہیں اور سفر کی زحمتیں انگیز کرتے ہیں۔

ان کی کوششیں اللہ نے کامیاب کیں۔
اور گھاٹوں سے محفوظ رکھا۔
یہ دین الٰہی کے ستون ہیں جو ہر شہر میں ہیں۔
علم تناجر[۲] انہی کے دم سے قائم ہے

آخر میں کہتا ہے:

ان کا کام ہے معروف کا حکم اور منکر کا انکار
اور کافر کے مقابلے میں دین خدا کی حمایت و حفاظت[۳]

معتزلہ کے علم و عمل کی مدح و تحسین

اسی طرح بشر بن معمر نے اپنے اشعار میں معتزلہ کے علم اور عمل کی مدح و تحسین اور ان کے مقام رفیع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے:

جو میں کہتا ہوں اور جو تم کہتے ہو
اگر اس کا علم تمہیں حاصل ہے تو تم عالم ہو۔
اور اگر تم نہ یہ جانتے ہو نہ وہ
تو تمہارے لیے ضروری ہے کہ اہل علم کی صحبت اختیار کرو
یہ لوگ (معتزلہ) اقلیم علم کے رئیس ہیں جو ان سے
ان کی ریاست میں جھگڑتا ہے۔ وہ ظالم ہے
یہ وہ لوگ ہیں جو:۔

۱؎ سب سے زیادہ گرم علاقہ، جیسے مغربی پاکستان میں سبی اور جیکب آباد وغیرہ

۲؎ "علم تناجر" یعنی علم کلام۔ (البیان والتبیین ج ۱ ص ۳۷، ۳۸

۳؎ البیان والتبیین ج ۱ ص ۳۸۔

رات رات بھر جاگتے رہتے ہیں۔ اور تم خواب خرگوش میں مبتلا رہتے ہو۔
اگر تم علم کی ریاست جہل کے بل پر،
حاصل کرنا چاہتے ہو تو ظلم کا ارتکاب کرتے ہو اور مخاصم ہو۔
اگر یہ لوگ اس مقام پر فائز نہ ہوتے تو
تم دیکھتے کہ دین کے ستون ہل گئے ہیں ؁

معتزلہ کا مقصد وجود

ان سب باتوں سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ معتزلہ نے اپنے آپ کو دینِ اسلام کے دفاع اور دشمنانِ اسلام کے رد اور مقابلے کے لیے وقف کر دیا تھا۔ تبشیر و تبلیغ اسلام کے لیے وہ خطۂ ارض کے دور و دراز گوشوں تک سفر کی کٹھنائیاں برداشت کرتے ہوتے پہنچے۔ راہ تبلیغ میں انہوں نے بے شمار مصائب و نوائب کا مقابلہ کیا۔ رات رات بھر جاگ کر انہوں نے گراں بہا اور گراں مایہ کتابیں تصنیف و تالیف کیں۔ جن کا موضوع صرف اسلام کے اصولوں اور تعلیمات کو اجاگر کرنا تھا۔ اس راہ میں ایسے بھی کئی معتزلہ تھے جنہوں نے اپنی جان جانِ آفریں کو سونپ دی۔ مگر زندگی کی آخری سانس تک اپنے فرائض کی طرف سے ذرا بھی غفلت نہیں برتی۔

تاریخ ہمیں کسی ایسی شخصیت سے روشناس نہیں کرتی جس نے اسلام کی بلندی اور تبلیغ کے لیے اتنا زیادہ کام کیا ہو یا جو اس کام پر اتنا زیادہ حریص رہا ہو۔

لیکن المیہ یہ ہے کہ معتزلہ کے اعمال تبشیر و تبلیغ و دفاع دین کے بارے میں آدمی جو کچھ پڑھتا ہے وہ شافی نہیں ہے۔ جو معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ ان کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مبتلائے شک و ریب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ معتزلہ کے بارے میں مفصل اور مستند معلومات کتب معتزلہ ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ دوسرے مصادر میں سے صرف اشارے ہی ملتے ہیں۔

◎

؁ البیان والتبیین ج ۱ ص ۱۰۴

۴۔ معتزلہ اور علوم فلسفہ

معتزلہ نے فلسفے سے خادم کا کام لیا۔

دشمن کے اسلحہ سے مقابلہ معتزلہ نے عقائد اسلامیہ کے دفاع اور اسلام کی تبلیغ و تبشیر کی مہم شروع کی۔ اور جب انہوں نے مخالفین اسلام سے تعرض کرتے ہوئے ان سے مناظرے اور مجادلے کا سلسلہ شروع کیا تو انہوں نے محسوس کیا کہ حریف خاص قسم کے اسلحہ سے آراستہ ہے۔ اور جدل و مناظرے پر غیر معمولی عبور رکھتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مخالفین حضارت قدیمہ اور ثقافت عالیہ کے حامل ہیں۔ علوم عقلیہ اور فلسفے میں انہیں ید طولیٰ حاصل ہے۔ اور متقدمین فلاسفہ کی کتابوں، تحریروں اور افکار و نظریات پر وسیع نظر رکھتے ہیں۔ اس باب میں شام، مصر اور فارس و عراق کے لوگ یکساں خصوصیات کے حامل تھے۔ شامی اور مصری حکومت بازنطین کے تابع تھے۔ بازنطینی حکومت ان دو حکومتوں میں سے ایک تھی جو ظہور اسلام سے قبل دنیا پر چھائی ہوئی تھیں۔ اور جن کا سکہ چل رہا تھا۔ بازنطینی حکومت مشرق میں دولت روم کی واحد وارث تھی۔ یہ جس حضارت کی حامل تھی۔ وہ یونان اور روم کی حضارت کا مرکب تھی۔ یہاں کے باشندوں نے ان دونوں حضارتوں سے تاثر بھی قبول کیا تھا۔ اور ان کی بہت سی چیزیں اپنا بھی لی تھیں۔ انہوں نے ایسے متعدد مدارس قائم کیے تھے۔ جہاں فلسفہ اور علوم معقول کی تعلیم و تدریس کا مکمل انتظام تھا۔ یہ لوگ مسائل لاہوتیہ پر بھی غور و خوض کرتے رہتے تھے۔ علاوہ ازیں یونانی علوم و فنون کی کتابوں کا ترجمہ بھی جاری رکھتے تھے۔ ان کا ایک بہت بڑا مدرسہ اسکندریہ میں تھا۔ اس دار العلوم میں اسلام سے بہت پہلے اگرچہ علوم فلکیہ، طبیعہ اور کیمیا ریہ وغیرہ کی تعلیم و تدریس ہوتی تھی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ ایک بہت بڑا مرکز لاہوتی تحریک کا بھی تھا جو حد درجہ وسعت

حاصل کر چکی تھی، اس کے کارفرماؤں میں یہودی فلسفی غیلون [1] بھی تھا۔ اور اس شخص نے یہودی مذہب کو فلسفے میں آمیز کر دیا تھا۔

علوم عقلی ولاہوتی کی تدریس وتعلیم

اسی زمانے میں سوریہ (شام) میں بھی علوم عقلی ولاہوتی کی تعلیم وتدریس کا سلسلہ ساتھ ساتھ جاری تھا۔

خاص طور پر انطاکیہ کا مدرسہ تو لاہوتی تعلیم وتدریس کا شاید سب سے بڑا مرکز تھا۔ یہ اسی مدرسے کی اعانت کا نتیجہ تھا کہ مسیحیت مختلف فرقوں میں تقسیم ہوگئی اور نسطوریہ، یعقوبیہ اور دوسرے فرقے عیسائیوں میں پیدا ہوگئے سوریہ کے شمال مشرق میں حدود عراق کے ساتھ ساتھ چار دوسرے مدرسے وسیع اور عظیم پیمانے پر قائم تھے۔ ان میں سے دو نسطوری فرقے کے تھے اور دو یعقوبی فرقے کے۔

نسطوریوں کے مدرسے نصیبین [2] اور رہا [3] میں تھے۔ اور یعقوبیوں کے راس العین [4] اور قنسرین [5] میں ان مدارس میں تمام تر امور لاہوتیہ اور فلسفہ کو تعلیم وتدریس کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔

نسطوری علمائ کے مدرسے

لیکن پھر حکومت فارس نے خود دو مدرسے قائم کیے۔ ایک نصیبین میں یہی مدرسہ تھا جسے نسطوری عیسائی خود چھوڑ کر چلے گئے

---

[1] ۲۰ ق م — ۴۰ ق م۔

[2] نصیبین:

عراق کے شمال مغرب کا ایک شہر جو بازنطینی حکومت کے ماتحت تھا۔ ۳۶۴ء میں جب اہل فارس کا یہاں قبضہ ہوگیا تو علمائ نصاریٰ نے یہ مدرسہ بند کر دیا۔ اور ارضِ بازنطینی میں اس امید کے ساتھ منتقل ہوگئے کہ وہاں آسانی اور آزادی کے ساتھ اپنی تعلیم کا سلسلہ جاری رکھ سکیں گے۔

[3] الرھا:

مابین حدود عراق وسوریہ ایک شہر کا نام ہے نصیبین سے رخصت ہو کر نسطوری علماء نے اپنا مدرسہ یہاں قائم کیا (۳۶۳ء) پھر نسطوریوں کی فرقہ وارانہ چپقلش کے باعث بازنطینی ۴۸۹ء میں اس پر تالا لگا دیا۔

[4] راس العین:

ارض جزیرہ کا ایک شہر، جو رہا سے ۱۱۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔

[5] قنسرین:

فرات غربی کے کنارے پر یہ شہر واقع ہے۔

تھے۔ لیکن جب بازنطینی حکومت نے بھی انہیں چین سے نہ بیٹھنے دیا تو یہ علمار نسطوری ارضِ بازنطینی سے جسے پناہ گاہ سمجھ کر گئے تھے پھر واپس نصیبین آگئے اور اپنا مدرسہ از سرِ نو جاری کر دیا جو رہا میں مقفل کر دیا گیا تھا۔

نسطوری علمار نے جب پھر سے یہ مدرسہ کھولا تو اھل فارس نے انہیں خوش آمدید کہا۔ اور انہیں ہر طرح کی سہولتیں اور آسانیاں بہم پہنچائیں کہ فلسفہ و لاہوت کی بحث و تدریس کا کام حسب سابق جاری رکھیں۔

دوسرا مدرسہ جندیسابور میں قائم کیا جو ولایات فارس میں سے قوزستان کا دارالحکومت تھا۔ نوشیروان نے چھٹی صدی عیسوی میں اسے فتح کیا تھا اور علمار نساطرہ کو بلا کر یہ ذمے داری سونپی تھی کہ اپنی تعلیم و تدریس کے ساتھ ساتھ یونانی کتابوں کا فارسی زبان میں ترجمہ کریں۔ یونانی حضارت سے اہل فارس کا تاثر اسی صورت احوال کا نتیجہ تھا۔

جندیسابور ہندوستان سے بھی قریب تھا، چنانچہ ہندی حضارت کے اثرات بھی یہاں پہنچنے لگے۔ اس طرح یہ مدرسہ حضارت سہ گانہ کا گذرگاہ اور مرکز بن گیا۔ ایک یونانی حضارت۔ دوسری خود فارسی حضارت اور تیسری حضارت ہندی۔ یہ ایک ایسا مرکز تھا، جہاں دو بڑے مذاہب مسیحیت اور مجوسیت میں ٹکر ہوئی مدرسہ جندیسابور ایک عرصۂ دراز تک قائم رہا۔

۱۴۸ھ میں [1] یہاں کا ایک شخص خلیفہ منصور کے معالجے کے لیے بغداد طلب کیا گیا۔ اور منصور کے بعد عباسی خلفا یہاں کے اطبار کو برابر بلا کر قدر افزائی کرتے رہے [2]

دینی عقائد فلسفی اصول پر

یہی وجہ تھی کہ ان کے لیے یہ بات بہ آسانی ممکن ہو سکی کہ اپنے دینی عقائد کو فلسفی اصول پر مرتب کریں اور منطقی و دقیق کلام سے کام لیں۔ نیز مجادلے اور مناظرے میں مہارت حاصل کریں۔

ان حالات میں معتزلہ نے محسوس کیا۔ اور بجا طور پر محسوس کیا کہ حریف کا مقابلہ کامیابی کے ساتھ اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا۔ جب تک اسی کے اسلحہ کام میں نہ لائے جائیں۔ اور اس کی بولی میں بات نہ کی جائے اور اسی کے داؤں پیچ اسی کے خلاف استعمال نہ کیے جائیں۔ چنانچہ انہوں نے طے کر لیا کہ حریف پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے ضروری اور لازمی ہے کہ فلسفہ کی تحصیل کی جائے۔ اور اس سے مدد لے کر حریف کے دلائل کو توڑا جائے۔ اور اپنی بات بالا رکھی جائے۔ کیونکہ ادلۂ نقلیہ ایک مسلمان کے لیے تو بے شک کفایت کر سکتے ہیں

---

[1] ۷۶۵ء

[2] اخبار العلمار باخبار الحکمار للقفطی ص ۷۱-۷۲

لیکن ایک غیر مسلم کے لیے اور وہ بھی مخالف غیر مسلم کے لیے کفایت نہیں کر سکتے۔ اسے تو صرف براہین عقلی، اور دلائل غیر نقلی ہی سے ہرایا جا سکتا ہے۔

چنانچہ معتزلہ نے اس فلسفہ پر اپنی ساری توجہ مرکوز کر دی تاکہ دشمن کا مقابلہ اسی کے ہتھیاروں سے کر سکیں اسی بولی میں بات کریں جو اس کی ہے۔ وہ اسالیب اختیار کریں جن سے وہ مالوف و مانوس ہے۔

اور شاید اسی ضرورت کا احساس تھا جس نے خلیفہ منصور کو اس امر پہ آمادہ کیا کہ غیر زبانوں کی کتب کا ترجمہ عربی میں کرائے۔

منصور عمرو بن عبید کا دوست تھا۔ اور یہ عمرو بن عبید رئیس معتزلہ تھا۔ اور اپنے وقت کا عظیم الاحترام شخص تھا

اور شاید یونانی کتابوں کے عربی ترجمے پر اکسانے والا یہی جذبہ تھا جس نے خلیفہ مامون کو آمادۂ عمل کیا۔

چنانچہ مقریزی کا بیان ہے:

"مامون کے حکم سے چند سال کے اندر فلسفے کی بہت سی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ ہو گیا۔ معتزلہ نے ان کتابوں کا مطالعہ کیا۔ انہیں پڑھا اور پرکھا۔ اور اس طرح اپنے آپ کو ان کے اسلحہ سے مسلح کر لیا"[1]

---

[1] الخطط ج ۴ ص ۱۸۳

نظام اور فلسفہ یونان

ان کتابوں سے سب سے پہلے جس شخص نے استفادہ کیا۔ وہ نظام ہے۔

شہرستانی کا بیان ہے کہ نظام نے فلسفے کی بہت سی کتابوں کو پڑھا اور کھنگالا[1] بعد میں دوسرے لوگ بھی اسی نقش پر چل پڑے۔

گویا اسلام میں معتزلہ سب سے پہلے متکلم ہیں۔ اور تاریخ میں اسی حیثیت سے معروف و مشہور چلے آ رہے ہیں۔ اور ان کے اعمال مجیدہ میں یہی ایک ایسا کارنامہ ہے جس نے انہیں بقائے دوام کا خلعت عطا کر دیا ہے۔

مستشرق نیبرج کا بیان

مستشرق نیبرج کا بیان ہے کہ معتزلہ متکلمین نے پورے انہماک اور سرگرمی کے ساتھ وہ کام ہاتھ میں لیا۔ جس کی ان کے زمانے میں اسلام کو سخت و شدید ضرورت تھی۔ اس زمانے کا چلن اور رواج ہی یہ تھا کہ وہ مذاہب جو چھائے ہوئے تھے اپنے دین کے فضائل و محاسن اور شوکت و قوت کا مظاہرہ اس اسلوب متین اور طریق فلسفی سے کیا کرتے تھے۔ لہذا معتزلہ کے لیے ضروری اور لابدا ضروری تھا۔ کہ ان ابحاث و دقائق میں پورا پورا حصہ لیں تاکہ اسلام تحدی کے ساتھ ادیان غیر کا مقابلہ کر سکے[2]۔

پس بجا طور پر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ معتزلہ نے اپنے اس عمل سے نہ صرف دین اسلام کا دفاع کیا۔

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۶۰، ۶۱۔ سرح العیون ص ۱۲۰۔

[2] مقدمۃ الانتصار ص ۵۸۔

بلکہ اسے دوسری امتوں اور قوموں سے ذہنی اور فکری طور پر بہت زیادہ قریب کر دیا۔ انہیں اس سے دلچسپی پیدا ہوئی۔ اور انہوں نے اسلام قبول کرنا شروع کر دیا۔ اور یوں اسلام کے نفوذ و انتشار میں انہوں نے غیر معمولی حصہ لیا۔

فلسفہ بجائے خود مقصود نہ تھا لیکن.....؟

معتزلہ نے حصولِ فلسفہ کی طرف توجہ اس لیے مبذول نہیں کی تھی کہ انہیں فلسفے سے بجائے خود کوئی دلچسپی تھی۔ انہوں نے دینِ اسلام کے اعداء و خصوم کا رد کرنے کے لیے بطور خادم کے فلسفے سے کام لیا تھا۔

اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہاں سے تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہو گیا۔ یہ دور خود معتزلہ سے متعلق تھا۔ فلسفے نے ان کی زندگی کو ایک عظیم و خطیر انقلاب سے دوچار کر دیا۔ اور ان کی تفکیر میں ایک زبردست انقلاب پیدا ہو گیا۔ کیونکہ جب انہوں نے باقاعدہ فلسفے کا مطالعہ کیا۔ اور اس پر عبور حاصل کیا تو رفتہ رفتہ وہ فلسفے سے بہ حیثیت فلسفہ دلچسپی لینے لگے۔ اور اس سے ان کی وابستگی بڑھتی گئی۔ اس صورتِ احوال کے نتائج دو صورتوں میں برآمد ہوئے۔

(۱) معتزلہ فلاسفۂ یونان کی عظمت کے ثنا خواں ہوتے گئے۔ جس نظر سے ہم انہیں دیکھتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ جس نگاہ سے فلاسفۂ یونان کو دیکھتے تھے۔ اس میں بزرگی اور عظمت اور تقدس کی کارفرمائی بھی شامل ہو گئی تھی۔ ہوتے ہوتے وہ ان فلاسفہ کے اقوال پر گویا ایمان لے آئے اور ان پر آنکھ بند کر کے بھروسہ کرنے لگے۔ جیسا کہ اولیری کا بھی قول ہے[1] کہ وہ فلاسفہ سے یکسر ہم آہنگ ہوتے چلے گئے۔ اب معتزلہ نے ایک دوسرا کام شروع کر دیا۔ یعنی دینِ اسلام اور فلسفۂ یونان کے مابین توفیق و تطبیق۔ مثال میں ہم ابن رشد، فارابی اور الکندی وغیرہ کا نام لے سکتے ہیں

(۲) رفتہ رفتہ بہت آہستہ اور غیر محسوس طور پر معتزلہ اپنے اہداف دینی سے دور تر ہوتے چلے گئے۔ اور تدریجاً عقاید لاہوتیہ سے دستکش ہوتے گئے اور مسائل فلسفیہ کی طرف زیادہ سے زیادہ متوجہ ہوتے گئے یہاں تک کہ ایک وقت ایسا بھی آگیا۔ جب یہ صرف فلسفی ہو کر رہ گئے اور ان کی بحث و گفتگو کا مرکز خالص فلسفی مباحث مثلاً حرکت و سکون۔ جوہر و عرض، موجود و معدوم اور جزء لا یتجزیٰ[2]

---

[1] De Lacy O'Leary Arabic Thought & its place in History. P. 123

[2] جزء لا یتجزیٰ ایک اصطلاحی لفظ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کو قطع کرتے چلے جایئے۔ آخر میں کٹتے کٹتے ایک ایسا جزء باقی رہ جائے گا جسے قطع کرنا ممکن نہ ہو گا۔ یہی جزء لا یتجزیٰ ہے۔ لیکن ایٹم کے دور میں یہ سوال بھی ختم ہو گیا۔

(رئیس احمد جعفری)

مذہب اور فلسفے میں ہم آہنگی، یہ تھا معتزلہ کا اشتغال، لیکن ان کا شغف فلسفیانہ مباحث میں بھی زیادہ سے زیادہ بڑھتا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفے سے ان کا تاثر اتنا بڑھ گیا کہ ان کے اکثر اقوال اس رنگ میں رنگے ہوئے نظر آتے ہیں۔

چنانچہ مستشرق شتینر کا قول ہے کہ اعتزال اپنے تصوراتِ اخیرہ میں یکسر فلسفۂ یونانیہ سے متاثر ہو کر رہ گیا تھا[1]

اولیری کا خیال ہے کہ اسلامی تعلیمات میں یونانی فلسفہ کے اثرات کارفرما نظر آتے ہیں[2]

اس اعتبار سے معتزلہ کو اول فلاسفۂ اسلام بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور متاخرین فلاسفہ اسلام پر ان کی فضیلت ظاہر ہے۔ اس لیے کہ وہ معتزلہ ہی ہیں جنہوں نے فلسفہ پر دستک دی۔ اور اسکار فلسفہ کے ترجمے پر توجہ کی۔ اور متاخرین کو اس سے روشناس کرایا اور ان کے لیے ایک راستہ تیار کر دیا۔

۱؎ Nicholson P.369.

۲؎ O, Leary P.123.

فصل ثالث

معتزلہ کے معتقدات

معتزلہ کے عقاید عامۂ پر تفصیل و تحقیق کے ساتھ بحث و گفتگو اور اس حقیقت کی تشریح کہ وہ فلسفۂ یونان سے اپنے عقاید تصورات، نظریات اور خیالات و افکار میں کس درجہ متاثر تھے اور اس تاثر کا اثر خود ان پر اور ان کے معاصرین پر کیا اور کس حد تک پڑا؟

نیز اس حقیقت کا بیان کہ معتزلہ نے فلسفہ سے متاثر ہونے کے باوجود وحدانیت الٰہی کا دفاع کس خوبی اور جوش کے ساتھ کیا؟

اس فصل میں معتزلہ کے ان عام عقاید سے بحث کی گئی ہے جب وہ فرقوں اور گروہوں میں تقسیم نہیں ہوئے تھے۔ جب چند مخصوص عقاید پر ان کی فکری بنیاد قائم تھی۔ اور اس دائرے سے باہر نکلنا ابھی انہوں نے پسند نہیں کیا تھا۔

اس فصل میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ معتزلہ نے نفی قدر اور نفی صفات ازلی کرتے ہوئے جن فرقوں اور جماعتوں سے جنگ کی مناظرہ کیا۔ اور بر سر پیکار رہے۔ خود وہ بھی کسی نہ کسی حد تک ان کے افکار سے متاثر ہوئے۔ اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہ تاثر کہاں تک تھا اور کس نوعیت کا تھا؟

اس فصل میں وضاحت کے ساتھ اس امر پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے کہ معتزلہ نے اپنے دور میں نامساعد حالات کے باوجود کیونکر اپنا وجود قائم رکھا؟

عقایدِ عامّہ

○

مذہب اعتزال کے پانچ اساسی اور بنیادی اصول[۱]

شرطِ اعتزال مذہب اعتزال پانچ عقاید پر قائم ہے۔ ایک معتزلی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان جملہ عقایدِ خمسہ پر ایمان رکھتا ہو۔ اگر کسی شخص نے ان عقائد میں سے ایک بھی گھٹایا یا بڑھایا، وہ اسم اعتزال سے موسوم نہیں کیاجاسکتا۔ اور یہ پانچ عقاید یا اصول یہ ہیں:۔

۱:۔ توحید ذات باری تعالےٰ۔

۲:۔ عدل

۳:۔ وعد اور وعید یعنی بشارت اور ڈراوا،

۴:۔ "المنزلۃ بین المنزلتین"۔ یعنی کفر و ایمان کی درمیانی منزل مرتکب گناہ کبیرہ کیلئے

۵:۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔ یعنی اچھی باتوں کا حکم دینا اور بری باتوں سے روکنا[۱]

---

[۱] الانتصار ص ۱۲۶۔

مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۷۸۔

مروج الذہب ج ۶ ص ۲۰، ۲۳۔

ابن حزم نے معتزلہ کے جو اصول خمسہ بیان کیے ہیں وہ یہ ہیں:۔

۱۔ نفی قدر

(باقی اگلے صفحہ پر)

اگر کوئی شخص ان پانچوں اصول کو مانتا ہے۔ لیکن فروع میں بقیہ معتزلہ سے اختلاف کرتا ہے۔ تو اس کے معتزلی ہونے پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔[۱]

وعد اور وعید وعد اور وعید کے بارے میں معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ اپنی بشارت میں اور اپنے ڈراوے میں صادق ہے۔ البتہ اس کا تعلق یوم قیامت سے ہے اس کے کلمات میں تبدیلی نہیں ہوسکتی کبائر کی مغفرت صرف توبہ کے بعد ہی ممکن ہے[۲] ایک مومن اگر دنیا سے اس حالت میں رخصت ہوتا ہے۔ کہ وہ طاعت پر قائم تھا اور تائب ہوچکا تھا۔ تو وہ ثواب کا ضرور مستحق ہے۔ اور اگر اس حالت میں اس نے دنیا چھوڑی ہے کہ اپنے گناہ کبیرہ پر تائب نہیں ہوا تھا۔ تو دوزخ میں ہمیشگی کا عذاب اس پر مسلط کر دیا جائے گا۔ البتہ کفار کے مقابلے میں اس کا عذاب ہلکا ہوگا[۳] چنانچہ اس اصول پر معتزلہ قیامت کے دن شفاعت کا انکار کرتے ہیں۔ اور ان آیات قرآنی کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں اور ان آیات سے تمسک کرتے ہیں۔ جن سے نفی شفاعت کا پہلو نکلتا ہے[۴]۔ کیونکہ شفاعت وعد اور وعید کے اصول سے متعارض ہے۔ لہٰذا کسی کی بھی طاقت نہیں کہ

---

[۱] مروج الذہب ج ۶ ص ۲۳

[۲] ابن حزم ج ۲ ص ۸۹ - مروج الذہب ج ۶ ص ۲۲

[۳] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۲۔

[۴] ابن حزم ج ۴ ص ۵۳

قرآن کریم میں ایسی کئی آیتیں ہیں جن سے شفاعت ثابت ہوتی ہے اور اہل السنت والجماعت انہیں سے (باقی برصفحہ ۱۲۵)

(بقیہ صفحہ گذشتہ)

۲- عقیدۂ خلق قرآن۔

۳- نفی رویت باری تعالیٰ۔

۴- المنزلۃ بین المنزلتین۔

۵- نفی صفات۔

ابن حزم ج ۲ ص ۱۸۹۔

ابن حزم نے دو اصول معتزلہ کے ذکر نہیں کیے ہیں۔ یعنی وعد اور وعید نیز امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔ لہٰذا ان کی تقسیم درست نہیں ہے تقسیم اصول وہی درست ہے جو خیاط، اشعری اور مسعودی نے کی ہے اور جو اوپر مذکور ہوئی۔

خدا کے سامنے کسی کی سفارش کر سکے اور اسے عتاب خداوندی سے بچالے۔ کیونکہ قیامت کے دن تو ہر شخص کو اپنے عمل صالح کے بقدر ثواب اور عمل بد کے بقدر عذاب ملے گا۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بقدر استطاعت تمام مسلمانوں پر واجب ہے۔ خواہ تلوار سے خواہ بغیر تلوار کے۔ اگر تلوار سے مقابلہ ہو تو یہ جہاد کے مانند ہوگا۔ کیونکہ جنگ کے اندر جہاد میں اور کافرین و فاسقین کی مقاومت میں کوئی فرق نہیں ہے [1]

---

[1] المقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۷۸ ۔ مروج الذہب ج ۶ ص ۲۳

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ایسا امر ہے جو تمام مسلمانوں میں مشترک ہے۔ کیونکہ اللہ تبارک و تعالٰے نے اپنی کتاب عزیز قرآن کریم میں اس پر لوگوں کو ابھارا ہے جیسا کہ آیاتِ ذیل سے ثابت ہوتا ہے:

۱۔ یابنی اقم الصلوۃ و امر بالمعروف وانہ عن المنکر۔

(یعنی بیٹے نماز پڑھا کر اور اچھے کاموں کی نصیحت کیا کر اور برے کاموں سے روکا کر)

سورۃ لقمان آیۃ ۱۷

(باقی اگلے صفحہ پر)

بسلسلہ صفحہ گذشتہ

تمسک کرتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ لاتنفع الشفاعۃ الا من اذن لہ

یعنی خدا کے سامنے کسی کی سفارش کسی کے لیے کام نہیں آتی مگر اس کیلیے جس کی نسبت (شفیع کو) وہ اجازت دیدے

۲۔ یومئذ لاتنفع الشفاعۃ الا من اذن لہ الرحمٰن ورضی لہ قولا (یعنی اس روز (کسی کو کسی کی) سفارش نفع نہ دیگی مگر ایسے شخص کو کہ جس کے واسطے اللہ تعالٰے نے اجازت دے دی ہو۔ اور اس شخص کے واسطے بولنا پسند کر لیا ہو۔

اسی طرح ایسی بھی کئی آیتیں ہیں جن سے نفی شفاعت کا پہلو نکلتا ہے۔ اور معتزلہ کا مسلک انکار شفاعت انہی پر قائم ہے۔

۱۔ من قبل ان یاتی یوم لا بیع فیہ ولا خلۃ و لا شفاعۃ (یعنی قبل اسکے کہ وہ دن (قیامت کا) آجائے جس میں نہ تو خرید و فروخت ہوگی نہ دوستی ہوگی بلکہ نہ (بلا اذن الٰہی) کوئی سفارش ہوگی۔

۲۔ واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منھا شفاعۃ (یعنی اور ڈرو تم ایسے دن سے کہ نہ تو کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ مطالبہ ادا کر سکتا ہے اور نہ کسی شخص کی طرف سے کوئی سفارش قبول ہو سکتی ہے۔

اور معتزلہ کا یہی وہ اصول ہے جس کی بنیاد پر وہ اپنے مخالفین پر حملے کرتے ہیں۔ اور ان کے اعتقاد کو ہدف اعتراض بناتے ہیں۔ کیونکہ اپنے مخالفین کے بارے میں یہ یقین رکھتے ہیں۔ کہ انھوں نے فعل منکر کا ارتکاب کیا ہے۔

بسلسلہ صفحہ گذشتہ

۲۔ ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینھون عن المنکر و اولئک ھم المفلحون ٥

یعنی تم میں ایک جماعت ایسی ہونا ضروری ہے کہ خیر کی طرف بلایا کریں اور برے کاموں سے روکا کریں اور ایسے لوگ پورے کامیاب ہوں گے۔ (آل عمران آیۃ ۱۰۴)

۳۔ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینھما فان بغت احداھما علی الاخریٰ فقاتلوا التی تبغی حتی تفی الی امر اللہ۔

یعنی اگر مسلمانوں میں سے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان اصلاح کر دو۔ پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع ہو جائے۔ (حجرات آیۃ ۹)

احادیث شریفہ میں بھی ان آیات کریمہ سے ملتے جلتے ارشادات موجود ہیں۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

"تم میں سے اگر کوئی شخص امر منکر کو وقوع پذیر ہوتے دیکھے تو اسے چاہیے کہ (قوت) دست (و بازو) سے کام لے کر اسے روکے اور اگر اس کی سکت نہ ہو تو زبان سے (کام لے کر) اسے روکے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو، تو دل میں اس امر منکر کو برا سمجھے اور یہ (آخری) صورت ایمان کی ضعیف ترین صورت ہے۔"

(صحیح مسلم ج۲ ص ۲۲، ۲۵)

۲۔ آپ ؐ نے فرمایا:۔

"تم پر واجب ہے کہ معروف کا حکم دو۔ منکر سے منع کرو۔ ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے اشرار کو تم پر مسلط کر دے گا۔ پھر تم اپنے اخیار کو بلاؤ گے مگر جواب (با صواب) نہ پاؤ گے۔"

(الجامع الصغیر لابن حجر ج ۳ ص ۲۷۹)

۳۔ حضرت علی رضؓ سے مروی ہے:۔

"سب سے افضل جہاد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔" (تفسیر الکشاف للزمخشری ج ۱ ص ۳۴۴)

واصل بن عطا نے جب بشار بن برد کے الحاد کو زیر بحث لاتے ہوئے کہا:

"کون ہے جو اس اندھے ملحد کو جو ابو معاذ کنیت رکھتا ہے۔ قتل کر دے"[1]

اور واصل نے اس وقت تک دم نہیں لیا جب تک اسے بصرے سے جلا وطن نہیں کرا لیا۔ چنانچہ بصرے سے حرّان چلا گیا۔ اور وہاں اس وقت تک رہا جب تک واصل کا انتقال نہیں ہو گیا۔ اس کی وفات کے بعد وہ بصرے واپس آیا۔[2]

اسی واقعے کا ذکر کرتے ہوئے صفوان انقاری نے اپنے ایک شعر میں بشار کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ہے:۔

واصل کی وفات کے بعد تو پھر واپس آ گیا

حالانکہ تہائم اور نجد میں تو دھتکارا ہوا تھا[2]

عمرو بن عبید کا طرز کار بھی اس مسئلے میں وہی تھا جو واصل بن عطا کا تھا۔ یعنی بالکل بے لچک!

عبدالکریم بن ابی عوجاء الحاد اور زندقے سے متہم تھا۔ اس پر یہ بھی الزام تھا کہ نوجوانوں کے اخلاق بگاڑتا ہے۔ اس عبدالکریم کے ساتھ عمرو بن عبید نے وہی کیا جو واصل بن عطا نے بشار بن برد کے ساتھ کیا تھا چنانچہ صاحب اغانی کی روایت ہے کہ عمرو بن عبید نے اس سے کہا:

"مجھے معلوم ہوا ہے کہ تو ہمارے نوجوانوں کے اخلاق بگاڑتا ہے اور دین میں فساد پیدا کرتا رہتا ہے۔ اگر تو ہمارے اس شہر سے چپ چاپ رخصت ہو جائے تو خیر۔ ورنہ پھر مجھ سے بُرا کوئی نہ ہو گا"[3]

اوپر معتزلہ کے جو دو اصول ——— وعد اور وعید۔ نیز امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ——— مذکور ہوئے ہیں، تاریخ اعتزال میں ان کی کوئی غیر معمولی اہمیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اصل اول ——— وعد اور وعید ——— ان کے قول "المنزلة بين المنزلتين" متفرع ہے اور اصل ثانی

---

[1] الاغانی ج ۳ ص ۲۴۔

[2] البیان والتبیین ج ۱ ص ۱۴۔

[3] الاغانی ج ۳ ص ۲۴۔

زیادہ تر سیاسی ہے۔ چنانچہ ان دونوں کا ذکر اسی لیے ہم نے زیادہ تفصیل کے ساتھ نہیں کیا ہے۔ البتہ معتزلہ کے باقی تین اصول بہت اہم ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ تکوین فرقۂ معتزلہ میں یہ بے حد عظیم اور فیصلہ کُن اہمیت کے حامل رہے ہیں۔ معتزلہ کی تعلیمات اسی محور کے گرد گھومتی رہی ہیں۔ لہذا آئندہ صفحات میں ہم ان پر ذرا بسط و تفصیل سے گفت گو کریں گے۔

المنزلة بین المنزلتین

"گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر"

کفر و ایمان کا درمیانی راستہ

معتزلہ کا قول "المنزلۃ بین المنزلتین" کا آغاز ایک ایسی شکل میں ہوا جو بسیط محدود تھی۔ انہوں نے حکم لگایا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر، بلکہ فاسق ہے۔ انہوں نے فسق کو کفر و ایمان کے سوا ایک تیسری مستقل منزل قرار دیا۔ چنانچہ ان کے نزدیک ایک مرتکب گناہ کبیرہ کفر و ایمان کے بین بین ہے۔ یعنی مومن سے کم مرتبہ اور کافر سے بہتر۔ نہ وہ مرتبۂ ایمان پر فائز قرار دیا جاسکتا ہے نہ اسے حضیض کفر میں دھکیلا جاسکتا ہے۔

درحقیقت معتزلہ کا یہ قول ایک فقہی اور اخلاقی مسئلے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ نہ کسی غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔

"طریق وسط" کی تائید قرآن سے

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ معتزلہ کی فکر "المنزلۃ بین المنزلتین" شروع شروع میں مصادر اسلامیہ ہی سے ماخوذ تھی۔ چنانچہ قرآن شریف میں ایسی آیات کریمہ موجود ہیں جو "طریق وسط" درمیانی راستہ، کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اور تعریف کے انداز میں وارد ہوئی ہیں۔ چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے:۔

۱ وکذلک جعلنٰکم امۃ وسطا لتکونوا شھداء علی الناس

یعنی ہم نے تمہیں امت وسطیٰ بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہ رہو۔

(سورہ بقرہ آیت ۱۳۷)

۲ - ایک اور موقعے پر ارشاد ہوا:

ولا تجعل یدك مغلولة الی عنقك ولا تسبطها کل البسط فتقعد ملوما محسورا ٥

یعنی نہ تو اپنا ہاتھ گردن ہی سے باندھ لینا چاہیے اور نہ بالکل ہی کھول دینا چاہیے۔ ورنہ الزام خوردہ تہیدست ہو کر بیٹھ رہو گے [1]

۳ - اللہ تبارک وتعالےٰ ارشاد فرماتا ہے:

ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بین ذلك سبیلا ٥

یعنی اپنی نماز نہ تو بہت زیادہ بلند آواز سے پڑھیے نہ بالکل چپکے چپکے ہی پڑھیے۔ اور دونوں کا درمیانی طریقہ اختیار کریں [2]

احادیث شریفہ سے بھی اوسط امور کی ہدایت ثابت ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" اچھے کام وہ ہیں جو درمیانی پہلو لیے ہوئے ہوں" [3]

شعبیؒ نے جابر بن عبداللہؓ سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے:

"ہم نبی صلوات اللہ علیہ وسلام کے حضور میں حاضر تھے ۔ آپ نے ایک لکیر کھینچی ۔ پھر آپ نے دو دو لکیریں داہنے اور بائیں کھینچیں ۔ پھر بیچ کی لکیر پر دست مبارک رکھ کر فرمایا:

" یہ اللہ کا راستہ ہے"

اس کے بعد آپ نے قرآن کریم کی یہ آیت تلاوت فرمائی:-

و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله ٥

"اور یہ کہ یہ دین میرا راستہ ہے جو مستقیم ہے سو اس راہ پر چلو اور دوسری

---

[1] سورۃ اسراء (بنی اسرائیل) آیۃ ۳۱ -

[2] " " آیۃ ۱۱۰ -

[3] مروج الذهب ج ۴ ص ۱۷۲-

راہوں پر مت چلو کہ وہ راہیں تم کو اللہ کی راہ سے جدا کر دیں گی[۱]۔[۲]

اس سے ثابت ہوا کہ بیچ کا راستہ ہی دراصل صراطِ مستقیم ہے جس پر اللہ تعالےٰ نے اس آیت میں اپنے بندوں کو رہروی کا حکم دیا ہے۔ اور جس کا قرآن میں بار بار ذکر آیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالےٰ فرماتا ہے:

اھدنا الصراط المستقیم[۳]

"یعنی سیدھے راستے کی طرف ہماری رہنمائی کر۔"

جاحظ نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اپنے ایک خطبے میں ارشاد فرمایا ہے

"بہترین کام وہ ہیں جو درمیانی پہلو لیے ہوئے ہوں"[۴]۔

حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"دنیا میں بیچ کے آدمی بن کر رہو"[۵]

نیز فرمایا:

"اس امت کے لیے بہترین راستہ بیچ کا راستہ ہے"[۶]

حضرت حسن بصریؒ کا مسلک

حضرت حسن بصریؒ بھی "المنزلۃ بین المنزلتین" کے قائل تھے۔ چنانچہ روایت ہے کہ ایک اعرابی آپ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس نے کہا:

"مجھے دین وسطا کی تعلیم دیجیے۔ جس میں نہ افراط ہو، نہ تفریط۔"

حضرت حسن بصریؒ نے ارشاد فرمایا:

"اگر یہ بات ہے تو پھر (یاد رکھو) بہترین کام وہ ہے جو درمیانی پہلو لیے ہوئے ہو"[۷]

۱۔ سورۃ انعام، آیۃ ۱۵۴۔

۲۔ سنن ابن ماجہ ج ۱ ص ۵۔

۳۔ سورۃ فاتحہ، آیۃ ۵۔

۴۔ البیان والتبیین ج ۱ ص ۱۷۷۔

۵۔ " " ج ۱ ص ۱۷۷۔

۶۔ العقد الفرید ج ۱ ص ۲۵۰۔

۷۔ البیان والتبیین ج ۱ ص ۱۷۷۔

یہ آخری روایت بے حد اہم ہے۔ کیونکہ اس سے بہ وضاحت یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مسلک اعتزال اور حضرت حسن بصریؒ کے مابین زبردست رابطہ قائم تھا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ معتزلہ نفی قدر کے سوا دوسرے مسائل میں حضرت حسن بصریؒ سے توافق رکھتے تھے۔ لہٰذا یہ بات ہرگز مستبعد نہیں ہے کہ معتزلہ نے "المنزلۃ بین المنزلتین" کا اصول حضرت حسن بصریؒ سے لیا ہو۔ اگرچہ مرتکب گناہ کبیرہ پر اس اصول کی تطبیق میں وہ معتزلہ سے مختلف الرائے ہوں۔

فلاسفۂ یونان سے تاثر

یہ بات بھی شک و شبہ سے ماوراء ہے کہ معتزلہ نے جب فلسفے کی تحصیل شروع کی تو "المنزلۃ بین المنزلتین" سے متعلق فلاسفۂ یونان کے اقوال بھی ان کی نظر سے گزرے۔ اس باب میں فلاسفۂ یونان نے کافی طبع آزمائی کی ہے اور مخصوص آراء پیدا کیے ہیں۔ خاص طور پر ارسطو نے تو اپنے فلسفۂ اخلاق کی بنیاد اسی اصول پر قائم کی ہے۔[۱] یہی فلسفہ ہے، جسے ابن مسکویہ نے اپنی کتاب "تہذیب الاخلاق" میں جستہ جستہ لیا ہے۔ اور افلاطون نے اپنے مکالمات میں سے ایک مکالمے میں کہا ہے کہ:

"اگر ایک چیز اچھی نہیں ہے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بری ہو۔ اس طرح اگر ایک چیز بری نہیں ہے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اچھی ہو"۔

یعنی افلاطون کے ہاں بھی خوب اور ناخوب کے درمیانی ایک بیچ کی منزل ہے جیسے روح جو اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے مابین متوسط ہے اور عالم علوی اور عالم سفلی میں منتقل ہوتی رہتی ہے یا جیسے حسب جو خوب اور ناخوب کے مابین کارفرما ہوتا ہے۔ اور حکمت و جہل کے درمیاں توسط رکھتا ہے۔ اور ہمیشگی اور فنائیت کے مابین قائم ہے۔ پس حسب ایک درمیانی منزل ہے جو قبیح و جہل اور فنا سے بلند ہے۔ جو خوب کی طرف رواں ہے۔ حکمت کی طالب ہے اور ہمیشگی کی جویا۔[۲]

عقلی اور اخلاقی اصول

پس معتزلہ نے جب مصادر اسلامیہ کے متعلقہ توسط سے واقفیت حاصل کی اور یونانی کتب فلسفہ کا نظر غائر سے مطالعہ کیا تو ان دونوں کے دقیق مطالعے اور تدقیق و تفحص کے بعد ان کی جو فکر قائم ہوئی وہ تھی "المنزلۃ بین المنزلتین"۔ جسے

---

[۱] The Basic works of Aristotle Ethica Nicomachea P 957, 964

[۲] Plato, Five Dialog es Symposium, P. 54, 67

آخر کار انہوں نے اپنا عقلی اور اخلاقی اصول بنالیا۔ اور ایک ایسا جادہ قرار دیا جو فلسفے کی بنیاد پر قائم تھا اور یہ جادہ تھا اعتدال و توسط امور کا۔ یعنی دو انتہاؤں کے درمیان درمیانی راستہ، دو متناقضوں کے درمیان توفیق و تطبیق۔ چنانچہ انہوں نے اس جادے کو اپنا اعتقاد اور ایمان بنالیا ۔ اور جب تک زندہ رہے اسی رستے پر چلتے رہے جس نے ان کی تعلیمات پر نہایت گہرا اور دوررس اثر چھوڑا ہے

اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ انہوں نے دین اور فلسفے میں توفیق کی سعی و جہد کیوں کی۔

میں کہیں بیان کر چکا ہوں کہ معتزلہ اور جملہ فلاسفۂ مسلمین کا یہ اعتقاد ہے کہ دین اور فلسفہ ظاہری طور پر بالکل متفق ہیں۔ اور اس اتفاق کو اور اس کی صحت کو وہ برابر واضح اور نمایاں کرتے رہے ہیں۔ البتہ معتزلہ میں بعض لوگ ایسے ضرور تھے جو دین اور فلسفے کے مابین اتفاق کے قائل نہیں تھے۔ بلکہ ان دونوں میں تناقض مانتے تھے۔ لیکن بایں ہمہ ان کی کوشش تھی کہ ان دونوں میں قرب پیدا کریں۔ جیسا کہ ان کے دوسرے اخوان طریقت کر رہے تھے۔ لیکن یہ سعی قرب بایں طور نہ تھی کہ دونوں ——— دین و فلسفہ ——— کو ایک خیال کرنے لگتے۔ وہ انہیں الگ سمجھتے ہوئے توفیق کے ساعی رہتے تھے اور اس طرح اپنے عقیدہ " المنزلۃ بین المنزلتین " کا دفاع کرتے تھے۔

اس جگہ نامناسب نہ ہوگا اگر میں ایک مثال پیش کروں تاکہ ان کا طریق تفکیر اور اسلوب توفیق واضح ہو جائے۔

معتزلہ نے دیکھا کہ دین کہتا ہے کہ عالم حادث ہے۔ اللہ تعالٰے نے اسے لاشے سے پیدا کیا۔

ساتھ ہی ساتھ معتزلہ نے دیکھا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم (غیر فنا پذیر) ہے۔ اور لاشے سے کسی چیز کا پیدا کرنا ناممکن نہیں ہے۔

ان دونوں متناقض اقوال کو سامنے رکھ کر وہ گرداب حیرت میں چکر لگانے لگے۔ لیکن ان کے بعض شیوخ نے ان دونوں اقوال ——— عالم حادث (فنا پذیر) ہے اور عالم قدیم (غیر فنا پذیر) ——— کے مابین توفیق دینے کی کوشش کی۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک جداگانہ مسلک ہے۔ اس طرح اس مبحث پر شیوخ معتزلہ کے تین مسلک ہمارے سامنے آتے ہیں جنہیں ہم الگ الگ بیان کرتے ہیں۔

○

(الف)

ابوالہذیل علّاف کا درمیانی راستہ

○

انقطاع حرکات اہل خلدین

ابوالہذیل العلاف کا اس سلسلے میں ارشاد ہے:

"حرکات اہل خلدین[1] بالآخر منقطع ہو جائیں گی اور وہ سکون دائم کی صورت اختیار کریں گی یہ اہل خلدین اپنے اعضا کو حرکت نہیں دے سکیں گے۔ نہ کسی چیز کو اس کی جگہ سے ہٹا سکیں گے۔ لیکن اسی سکون کی حالت میں اہل جنت کے لذات اور اہل دوزخ کے آلام جمع ہوں گے۔ یہ لوگ ابد تک جمادات کی طرح ساکن رہیں گے۔ لیکن لذت بھی حاصل کرتے رہیں گے۔ اور الم بھی برداشت کرتے رہیں گے"[2]

اور ابوالہذیل نے یہ قول کیوں اختیار کیا؟ جیسا کہ میکڈانلڈ نے کہا ہے[3]۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ مسئلہ

---

[1] خلدین سے مراد جنت اور دوزخ ہے (مترجم)

[2] الانتصار ص ۱۰-۱۲۔

ابن حزم ج ۴ ص ۱۴۶۔

الملل والنحل ج ۱ ص ۵۸۔

[3] Mc Donald P 138.

خلق عالم میں سلف کے ہر دو گروہوں کے اقوال متبائنہ کے مابین توفیق دینا چاہتے ہیں۔ یہی رجحان انہیں اس قول تک کھینچ لایا۔

گویا دوسرے الفاظ میں ابوالہذیل کا مقصد یہ ہے وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ خلق تغیر پذیر چیز ہے۔ اور یہ جسم مخلوق میں بصورت حرکت داخل ہوتی ہے۔ پس عالم، قبل از تخلیق غیر متحرک اور ساکن تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اسے بایں طور پیدا کیا کہ وہ متحرک ہوگیا۔ اور ایک وقت ایسا آئے گا جب اللہ اسے فنا کر کے سابق حالت (سکون) پر لے آئے گا۔ اور یہ صورت ابد تک باقی رہے گی۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ عالم قدیم ہے جیسا کہ حضرات فلاسفہ کا قول ہے اور دین جس خلق کا ذکر کرتا ہے۔ وہ عالم متحرک کے سوا کچھ نہیں ہے اور فنا اس حرکت کے رک جانے کے سوا کسی اور چیز کا نام نہیں ہے۔ اور جب قرآن یہ کہتا ہے کہ اہل جنت و دوزخ ہمیشگی کی زندگی بسر کریں گے۔ یہ نعیم میں اور وہ جحیم میں تو ابوالہذیل جب یہ حکم لگاتے ہیں کہ اہل خلدین کے حرکات ساکن ہو جائیں گے۔ البتہ ان کی کیفیت لذت دائم قائم رہے گی۔ تو کتاب مبین (قرآن) کی نص صریح کے خلاف جانے کی جرات نہیں کر سکتے۔ لہذا وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ حرکات اہل خلدین منقطع ہو جائیں گی۔ لیکن تنعم اور تالم کی کیفیت ان پر ہمیشہ قائم رہے گی۔ اس طرح وہ ایک ایسا قول لاتے ہیں۔ جو منطوق قرآن سے بہت زیادہ بعید نہیں ہے۔

○

(ب)

معمر بن عباد کی طرف سے دین اور فلسفے میں توافق کی کوشش

عالم کے فنا ہونے کی صورت

معمر بن عباد نے بھی اس مسئلہ پر لب کشائی کی ہے۔ لیکن بہ اندازِ دیگر:

معمر کا قول ہے:-

"ایک چیز جب فنا ہوتی ہے تو دوسری چیز اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ بس جب اللہ تعالیٰ یہ ارادہ کرے گا کہ عالم کو فنا کر دے تو ایک دوسری چیز اس کی جگہ پیدا کرے گا۔ جو اس کی فنا کا بدل ہوگی۔ لیکن اگر اللہ تعالےٰ عالم کو ایک ہی مرتبہ میں فنا کر دے اور خود تن تنہا باقی رہ جائے یہ محال اور ناممکن ہے"[1]

یہ قول بھی دین اور فلسفے کے مابین ہم آہنگی کی کوشش ہے۔ کیونکہ دین فناء عالم کا قائل ہے اور فلسفہ طبیعی مادے کا فنا ہونا مستحیل اور ناممکن قرار دیتا ہے۔

معمر نے دونوں اقوال میں توفیق یوں پیدا کی کہ عالم کو فنا کر دینے کی قدرت خدا کے لیے تسلیم کرلی۔ اس طرح دین کا ساتھ دیا۔ لیکن یہ کہہ کر کہ فناء کے لیے عالم دیگر کی تخلیق ضروری ہے۔ فناء قطعی کو محال اور ناممکن مان کر فلاسفہ کی خوشنودی حاصل کرلی۔

---

[1] الانتصار ص ۱۹ - اصول الدین ص ۸۷ -

(ج)

کیا شحام اور خیّاط کا مسلک فلسفۂ ارسطو سے ماخوذ تھا؟

○

مسئلہ معدوم پر غور و فکر

شحام سے پہلے بھی معتزلہ مسئلہ معدوم پر بحث و گفتگو اور غور و فکر کیا کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ معدوم کو شے، ذات، جوہر یا عرض سے ذکر نہیں کیا جا سکتا۔

پھر جب شحام نے میدان میں قدم رکھا تو کہا کہ معدوم اپنے حال عدم میں شے بھی ہے۔ ذات بھی، عین بھی اور جوہر بھی۔ نیز یہ کہ معدوم اپنے حال عدم میں اعراض کا متحمل بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حالت عدم میں جوہر ہی تھا۔ عرض حالت عدم میں عرض کے سوا کچھ نہ تھا۔ بیاض جب معدوم تھا تب بھی بیاض تھا۔ اور سواد جب عدم میں تھا تب بھی سواد تھا۔ البتہ معدوم کے لیے جسم نہیں مانا جا سکتا۔ اس لیے کہ جسم مرکب ہے اور اس میں تالیف، طول، عرض اور عمق کا پایا جانا ضروری ہے [1]

خیاط کی تائید

شحام کے اس قول کی تائید بعض معتزلہ نے کی بخاص طور پر خیاط نے تو بہت زور شور سے تائید شروع کر دی۔ بلکہ خیاط نے ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ بھی ثابت کرنا چاہا کہ معدوم کا صفت جسمیت سے متصف ہونا عین قرین عقل و صواب ہے۔ بلکہ وہ تو یہاں تک کہہ گیا کہ جو وصف حال حدوث میں ثابت ہے۔ وہ حال عدم میں ثابت ہے [2]۔ البتہ حرکت اس

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۱۶۳، ۱۶۴، نہایت الاقدام ص ۱۵۴،

[2] " " " ص ۱۶۴، ۱۶۵، الملل والنحل ج ۱ ص ۸۲،

اصول سے مستثنیٰ ہے۔ کیونکہ خیاط کا شمار ان لوگوں میں ہے جو کہتے ہیں کہ حال حدوث میں جسم کے لیے حرکت کا تسلیم کرنا درست نہیں ہے[1] جب کہ معدوم ممکن الوجود ہو۔ لیکن مستحیلات کا شمار نہ معدومات میں ہے نہ اشیاء ثابتہ میں۔[2]

اس نظریے کے مطابق صفت وجود کے سوا معدوم اور موجود میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جب واقع ہو جائے تو موجود ہے، زائل ہو جائے تو معدوم ہے۔ جن لوگوں کا یہ قول ہے۔ وہ اپنے قول کی تعلیل بایں طور پر کرتے ہیں:۔

"جواہر اور اعراض کے صفات ذاتی بذات خود ہوتے ہیں۔ ان کا کوئی علاقہ فعل فاعل اور قدرت قادر سے نہیں ہوتا۔ پس جہت وجود سے محدث فاعل کا اگر وہ بذاتہ ممکن الوجود ہو محتاج ہوتا ہے اور فاعل قادر کے سوا کچھ نہیں دے سکتا۔ اس کا عمل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ جانب وجود کو جانب عدم پر مرجح کر دے اور ذات کے وجود پر جو چیز سبقت رکھتی ہے وہ جوہریت اور عرضیت ہے، وہ اپنے وجود حصول کے لیے قدرت قادر کی تابع نہیں ہوتی۔ وہ اپنے وجود میں جس چیز کی تابع ہوتی ہے وہ ہے عرض کے لیے اس کا قول اور تحیز،

پھر یہ بات بھی ہے کہ فاعل جب ایجاد جوہر کا ارادہ کرتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ حقیقت عرض سے جوہر کی تمیز رکھتا ہو تاکہ اس کا مقصد ایجاد جوہر متحقق ہو جائے۔ کیونکہ اگر عدم میں جوھر اور عرض ایک دوسرے سے ہر امر حقیقت کی حیثیت سے متمیز نہ ہوں اور اگر یہ امر حقیقت شے ثابت نہ ہو تو پھر مقصد کا تجرد عرض کے بجائے جوھر کی طرف اور سکون کے بجائے حرکت کی طرف، اور سواد کے بجائے بیاض کی طرف کس طرح ہو سکتا ہے؟ پس تخصیص وجود کا اس وقت تک تصور نہیں کیا جا سکتا، جب تک موجد کے نزدیک مخصص معین اور ممیز نہ ہو تاکہ عرض کے بجائے جوھر اور سکون کے بجائے حرکت وجود میں نہ آجائے۔ بصورت دیگر ماننا پڑے گا، کہ حصول کائنات تمام تر بخت و اتفاق کا نتیجہ ہے۔

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۱۶۴،

[2] نہایۃ الاقدام ص ۱۵۵،

شہرستانی کا خیال

شہرستانی کا خیال ہے کہ معتزلہ کا یہ مسلک ارسطو کے قول سے متاثر ہے۔

معلم اول، ارسطو کا قول تھا کہ عدم سے ہر حادث اپنے امکان وجود پر ضرورتاً سبقت رکھتا ہے۔ اور امکان وجود عدم محض نہیں ہے بلکہ وہ ایسا امر ہے جس میں وجود اور عدم، ہر دو کی صلاحیت ہے۔ اور اس چیز کا تصور مادے کے سوا کسی اور چیز میں نہیں کیا جا سکتا۔ پس ہر حادث اپنے مادہ متقدم پر زمانی اعتبار سے تقدم رکھتا ہے۔

معتزلہ نے یہ مسلک اختیار کر لیا اور کہنے لگے کہ معدوم ایک شے ہے۔ اور شے کی تعریف یہ ہے کہ وہ ممکن الوجود ہو[2]

شحام اور خیاط کے مسلک کا خلاصہ

ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ شحام اور خیاط کے نزدیک یہ عالم جب عدم میں تھا تو اس عالم کے جمیع صفات موجود تھے۔ اور اللہ تعالےٰ کی قدرت اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ صاحب ایجاد و احداث ہے۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے جب اس عالم کو خلق کیا تو اسے اس کے سوا کچھ نہیں کرنا پڑا کہ اسے عدم سے وجود میں لے آیا۔ اور جب وہ اسے فنا کرنے کا قصد کرے گا تو بس اتنا کرے گا کہ وجود سے عدم میں واپس کر دے گا۔

اور اگر بات یوں ہی ہے تو ماننا پڑے گا کہ عالم قدیم (غیر فنا پذیر) اور ازلی ہے، جیسا کہ فلسفہ کہتا ہے اور اللہ تعالےٰ نے —— جیسا کہ مذہب کہتا ہے —— عالم کو تخلیق کیا ہے اور یہ تخلیق ایجاد کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس کا مطلب لاشے سے ایک شے کا اخراج نہیں ہے۔

اسی لیے بغدادی نے معتزلہ پر الزام لگایا ہے کہ وہ جب معدوم کو شے مانتے ہیں تو ان کے دل میں قدم عالم کا تصور چھپا ہوتا ہے۔ لیکن اسے علی الاعلان اور برملا کہنے کی جرأت نہیں کرتے۔ البتہ بات ایسے انداز سے کرتے ہیں جو جاتی اسی طرف ہے[3]

---

[1] نہایۃ الاقدام ص ۱۵۵، ۱۵۶۔

[2] " " ص ۱۳۳،

[3] اصول الدین ص ۸۱،

معتزلہ اور فلسفۂ ہیگل

دین اور فلسفے میں توفیق اور تطبیق اپنے اصولوں کے مطابق دلائل قویہ سے معتزلہ نے جو کچھ بھی اپنے امکان و قدرت بھر کی اسے ایک مسئلے کی حیثیت سے جو بھی اہمیت حاصل ہو۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے یہ محاولات و امثال اہم ترین اعمال فکریہ میں شمار کیے جا سکتے ہیں۔ جن پر معتزلہ نے اپنے عمل کی بنیاد رکھی ہے اور متاخرین کے لیے ایک نقش قدم چھوڑ گئے۔ جنہوں نے ان کی تقلید کی اور اس روشنی میں رہروی کرتے رہے۔

میرے دل میں ایک بات جو بار بار آتی ہے یہ ہے کہ معتزلہ کے اصول " المنزلۃ بین المنزلتین " اور فلسفہ و دین میں توافق کے لیے ان کی جدوجہد اور جن متناقضین سے ان کا سابقہ پڑا ان میں ایک درمیانی راستہ نکال کر نتیجہ اعلیٰ تک پہنچنے کی کوشش، یہ ساری باتیں ہیگل ۵ کے فلسفہ دیالکتیکیہ کے وجود میں آنے کا باعث نہیں اور اگر میرا خیال صحیح ہے تو یہ بہت بڑی بات ہے۔

◎

---

۵. Hegel

(۲) توحید

○

اہلِ شرک و الحاد کے ساتھ معتزلہ کی جنگ

دفاعِ وحدانیت الٰہی معتزلہ نے اپنے آپ کو صرف اللہ سبحانہٗ تعالےٰ کی وحدانیت کے دفاع کے لیے مخصوص کر رکھا تھا۔ اسی لیے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ہم بتا چکے ہیں۔ وہ اہل شرک کے ساتھ ہمیشہ پوری قوت اور جوش وخروش کے ساتھ بر سرِ پیکار رہے جو اللہ کے ساتھ دوسرے معبودوں کو شریک رکھتے تھے جیسے مجوس اور ان کے فرق متعددہ اور دہریے۔

صرف دفاع و نصرتِ توحید فکر و مطالعہ سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ معتزلہ اپنے ان اصولوں پر اور اپنے اس جادے پر نہ صرف ثابت قدمی کے ساتھ رہروی کر رہے تھے۔ بلکہ اپنے اس کارنامے پر فخر بھی کرتے تھے۔

چنانچہ خیاط نے کہا ہے کہ وہ صرف معتزلہ ہی تھے جو توحید کے لیے ہمیشہ سینہ سپر رہے اور ہر ایک سے بر سرِ پیکار رہے۔ ان کا سارا کلام صرف توحید کے دفاع و نصرت پر مشتمل ہے نہ کسی اور چیز پر۔[1]

پھر ایک موقع پر خیاط نے فخر و نازش کے ساتھ کہا ہے :۔

"کیا کوئی اور بھی ایسا ہے جس نے توحید کو صحیح طور پر اور ذاتِ قدیم (اللہ سبحانہٗ و تعالےٰ) کا اثباتِ وحدانیت اس انداز میں جو معتزلہ کا تھا کیا ہو؟

---

[1] الانتصار ص ۱۳ ، ۱۴

اور اس بات کو قوی تر دلیلوں اور واضح براہین سے ثابت کیا ہو؟ اور ایسی تصانیف کا ڈھیر لگا دیا ہو جو اثبات توحید باری تعالے کے ساتھ ساتھ ملحدین کے اقوال کا رد کرتی ہوں؟[1] اور یہ سب کچھ معتزلہ اس وقت کر رہے تھے۔ جب دوسرے لوگ دنیا اور حصولِ دنیا میں مشغول تھے۔ دنیا کی لذتوں میں کھوئے ہوئے تھے۔ اور دنیاوی سازو سامان کے بٹورنے میں لگے ہوئے تھے[2]

نظام کی التجا اپنے رب سے

نظام معتزلی کا وقت وفات جب قریب آیا تو اس نے کہا:۔

"اے اللہ!

اگر تو جانتا ہے کہ میں نے تیری توحید کی نصرت میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ اور کوئی ایسا مسلک نہیں اختیار کیا جو توحید کا زیادہ سے زیادہ سختی کے ساتھ پابند نہ ہو اور اگر کوئی ایسا ہے تو میں اس سے برارت کا اظہار کرتا ہوں۔

اے اللہ! اگر میں ویسا ہوں جیسا میں نے بیان کیا ہے تو میرے گناہ بخش دے۔ اور سکراتِ موت میرے اوپر آسان کر دے[3]

معتزلہ کا عقیدہ

بہرحال معتزلہ اللہ عزوجل کی وحدانیت پر اعتقادِ کامل رکھتے تھے ان کا عقیدہ تھا۔ وہ یکتا ہے

لیس کمثلہ شیٔ

یعنی اس جیسا کوئی نہیں[4]

نیز ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالےٰ قدیم ہے اور ماسوا حادث ہے[5]۔ نیز یہ کہ قدم ذات باری تعالیٰ

---

[1] الانتصار ص ۱۷،

[2] " ص ۱۴

[3] " ص ۴۱، ۴۲،

[4] " ص ۵

[5] " ص ۵، الطبری ص ۲۴۶،

کا مخصوص ترین وصف ہے [1] لہٰذا اس اعتقاد کی بنا پر وہ ہر اس مذہب سے لڑے اور ہر اس مسلک سے جنگ آزما ہوئے جس کے بارے میں انہوں نے خیال کیا کہ یہ اصول وحدانیت کے خلاف ہے۔ جو کسی کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازلیت میں شریک کرتا ہے۔ یا اسے مخلوقات سے تشبیہ دیتا ہے۔ یا مخلوقات کو اس سے تشبیہ دیتا ہے۔

دوسرے الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جمیع فنا پذیر صفات کی نفی کرتے تھے۔

اس مسئلے یعنی نفی صفات پر گفتگو کی جائے تو بہت طوالت اختیار کر سکتی ہے۔ لیکن آئندہ صفحات میں مسئلہ توحید سے متعلق چار بنیادی اور اہم مسائل پر گفتگو کریں گے!

◎

---

[1] نہایۃ الاقدام ص ۲۰۱،
الملل والنحل ج ۱ ص ۵۱،

الف۔ نفی صفات باری تعالےٰ

○

بدعتِ منکرہ؟ قرآن کریم میں اللہ تعالےٰ کے بہت سے اوصاف وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً قدیم، علیم، قاہر، قادر، قوی، عادل وغیرہ

اور اللہ تعالےٰ کے اسمارِ حسنیٰ [1] میں سے ہر نام کسی ایک صفت کی طرف دلالت کرتا ہے۔

سلف اللہ تعالےٰ کے ان ناموں کو ازلی اور اللہ تعالےٰ کے صفات کو بھی ازلی مانتے تھے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ فرمایا کرتے تھے یہ اسماء و صفات غیر مخلوق ہیں [2] البتہ ابن حزم اسے خطا کار قرار دیتے تھے

---

[1] (۱) : قرآن کریم :

وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا وذروا الذین یلحدون فی اسمائہ

(اعراف : آیۃ ۱۷۹)

یعنی اللہ کے لیے اچھے اچھے ہی نام ہیں۔ سو ان ناموں سے اللہ ہی کو موسوم کیا کرو اور ایسے لوگوں سے تعلق بھی نہ رکھو جو اس کے ناموں میں کج روی کرتے ہیں۔

(۲) : حدیث شریف :

حضرت ابوہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا "اللہ تعالےٰ کے ۹۹ نام ہیں۔ جس نے ان کا احصار کرلیا، وہ جنت میں داخل ہوگیا۔ (صحیح بخاری ج۳۔ ۸ ص ۱۵۹)

[2] الابانۃ ص ۳۴

جو اللہ تعالےٰ کے لیے صفات کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اپنے کلام منزّل میں اس کی کوئی نص نہیں کی ہے نہ کلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی کوئی چیز ثابت ہے نہ صحابہ کرام میں سے کسی صحابی نے یہ کہا ہے۔ نہ خیار تابعین میں سے کسی نے اس کا استعمال کیا ہے۔ چنانچہ ابن حزم اس فکر کی مقادمت کرتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے اسماء مثلاً قوی، علیم، سمیع اور بصیر وغیرہ وہ اسماء ہیں جو اس کی صفات ذات سے مشتق ہیں۔ اسی لیے ابن حزم صفات الٰہی پر گفت گو کو بدعت منکرہ قرار دیتے ہیں جسے معتزلہ اور رافضہ نے اختراع کیا ہے اور متکلمین کی ایک جماعت نے ان کی اتباع کر کے سلف صالح کے مسلک سے روگردانی کی ہے

ابن حزم اپنے قول کی تائید میں کتاب مبین سے بعض آیات پیش کرتے ہیں۔ مثلاً

سبحان ربك رب العزة عما يصفون [۱]

یعنی آپ کا رب جو بڑی عظمت والا ہے۔ ان باتوں سے پاک ہے جو یہ (کافر) بیان کرتے ہیں۔

نیز اللہ تبارک و تعالےٰ کا یہ ارشاد:

ان هي الا اسماء سمّيتموها انتم و اباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ۝ [۲]

یعنی صرف چند بے حقیقت ناموں کی عبادت کرتے ہو جن کو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے ٹھہرا لیا ہے۔ خدا تعالےٰ نے تو ان کی کوئی دلیل بھیجی نہیں

یہ مسئلہ عالم وجود میں کیونکر آیا؟

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر سلف نے مسئلہ صفات باری تعالیٰ پر لب کشائی نہیں کی تو یہ مسئلہ عالم وجود میں کیونکر آیا؟ اور اس باب میں اس درجہ اختلاف و جدال کی صورت کیسے پیدا ہو گئی؟

اسلام میں سب سے پہلے جس نے مسئلہ صفات پر جنبش لب کی وہ جعد بن درہم تھے۔ جعد نے صفات کی نفی کی اور قرآن کو مخلوق (فنا پذیر) قرار دیا [۳]

---

[۱]

[۲] ابن حزم ج ۲ ص ۹۵، ۹۶

[۳] ابن الاثیر ج ۵ ص ۱۰۴۔

جعد سے یہ مسئلہ جہم بن صفوان نے اخذ کیا۔ انہوں نے بھی صفات کی نفی کی اور خراسان میں یہ بات خوب پھیل گئی [1]

مقریزی کا قول ہے کہ اسلام میں جہم بن صفوان پہلے شخص ہیں جنہوں نے نفی صفات پر بلاد مشرق میں گفت گو کی۔

جہم کا زمانہ عصر خلفاء راشدین کے بعد اور پہلی صدی ہجری کے اختتام سے پہلے کا ہے جہم نے اپنے بہت سے پیرو پیدا کر لیے۔ جو ایسی باتیں کرتے تھے جن سے تعطیل کا پہلو نکلتا تھا [2]

مسلمانوں نے اس قول کو سخت ناپسند کیا۔ اور اسے بدعت قرار دیا۔ اور جہمیہ کی گمراہی کا فتوے صادر کر دیا۔ اور لوگوں کو ان سے اختلاط امتزاج سے ڈرایا۔ ان لوگوں کی سخت مذمت کی جو ان کے پاس اٹھتے بیٹھتے تھے یا پھر ان کے رد میں لکھتے پڑھتے تھے [3] چنانچہ اسی اصول پر یہ خلیفہ مروان بن محمد کی مذمت بھی کیا کرتے تھے جو جعد سے انتساب رکھتا تھا۔ اور تعطیل کا قائل تھا [4]

مسئلہ تعطیل کا اخذ جہمیہ سے

معتزلہ کا جب ظہور ہوا تو انہوں نے مسئلہ تعطیل یعنی نفی صفات جہمیہ سے اخذ کیا۔ چنانچہ واصل بن عطاء صفات الٰہی کی نفی کیا کرتے تھے۔ اس لیے کہ صفات الٰہی کا ماننا شرک کا راستہ ہے چنانچہ وہ کہا کرتے تھے:

"جو شخص اللہ تبارک و تعالے کے لیے کوئی معنی یا صفت قدیمہ ثابت کرتا ہے۔ وہ ایک کے بجائے دو خداؤں کا وجود ثابت کرتا ہے [5]

شہرستانی کا قول ہے کہ نفی صفات قول جس کا آغاز واصل بن عطا سے ہوا تھا۔ غیر پختہ صورت میں تھا۔ یعنی دو خداؤں کے وجود سے جو قدیم اور ازلی ہوں استحالۂ انکار لیکن بعد کے معتزلہ نے کتب فلاسفہ کا گہری نظر سے مطالعہ کیا اور اس مسئلے میں وسعت پیدا ہوئی [6] اور وہ دوسرے نتائج و حلول تک پہنچے۔ انہوں نے فلاسفۂ یونان سے صفات کے بارے میں ان کا قول اخذ کیا۔ ان فلاسفہ کا یہ نظریہ تھا کہ اللہ تعالے

---

[1] سرح العیون ص ۱۵۹۔

[2] الخطط ج ۴ ص ۱۸۴۔

[3] " ج ۴ ص ۱۸۲، ۱۸۳۔

[4] ابن الاثیر ج ۵ ص ۱۷۱، ۱۷۴۔

[5] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۳۔

واجب الوجود بذاتہٖ ہے اور وہ ہر اعتبار سے واحد ہے [۱] چنانچہ انہوں نے صفات باری تعالےٰ کی جو اس کی ذات سے زائد ہوں نفی کی۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالےٰ علیم بالذات ہے نہ کہ ایسے علم کی رو سے جو اس کی ذات سے زائد ہو [۲]

فلاسفہ سے مسلمانوں کا تاثر

ان فلاسفہ میں ایک فلسفی افلوطین تھا۔ دوسرے فلاسفہ یونان کے مقابلہ میں یہ مسلمانوں پر زیادہ اثر انداز ہوا۔

افلوطین اللہ کی تعالیت کا قائل تھا۔ لیکن اس سے روکتا تھا کہ اللہ پر کسی صفت کا اطلاق کیا جائے۔ کیونکہ اگر ہم خدا کو کسی صفت سے متصف کرتے ہیں تو گویا اسے افراد سے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ پس اللہ تعالےٰ کی صفت ہم علم سے نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ تو خود علم ہے نہ اس کی توصیف جمال یا خیر سے کر سکتے ہیں۔ کیونکہ وہی تو جمال اور خیر ہے۔ اور ہر جمیل اور خیر کا مصدر ہے۔ اللہ تعالےٰ بصر کا محتاج نہیں ہے اس لیے کہ اس کی ذات نور ہے۔ جس سے دوسرے لوگ دیکھتے ہیں [۳]

غزالی اور شہرستانی کا خیال ہے کہ اس قول میں فلاسفہ سے معتزلہ پورے طور پر ہم آہنگ ہیں [۴]

اس سے ثابت ہوا کہ واصل بن عطاء کے بعد جو معتزلہ آئے وہ فلسفہ یونان سے بہت زیادہ متاثر تھے وہ واصل کے قول کی تفسیر و تائید براہین عقلیہ سے کیا کرتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ اللہ تعالےٰ عالم بذاتہٖ، قادر بذاتہٖ اور حی بذاتہٖ ہے۔ علم، قدرت اور حیات صفات قدیمہ نہیں ہیں۔ بلکہ یہ ایسے معنی ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ کیونکہ اگر ذات باری تعالےٰ کے ساتھ قدم میں صفات کو شریک مان لیا جائے ——— حالانکہ قدم خدا کا اخص الاخص وصف ہے ——— تو پھر ان صفات کو اس کی الوہیت میں بھی شریک ماننا پڑے گا [۵]

خیاط کا نقطہ نظر

خیاط نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ معتزلہ اس مسلک کی طرف کیوں رجوع ہوئے کہ اللہ عالم بذاتہٖ ہے۔ علم اس کی ذات پر ایک زائد چیز

---

۱ نہایۃ الاقدام ص ۹۰، ۹۱،

۲ " ص ۱۰۰، المنقذ من الضلال ص ۳۴

۳ A. Weber, History of Philosophy P. 168, 169.

۴ المنقذ من الضلال ص ۳۴، نہایۃ الاقدام ص ۹۱، ۱۰۰،

۵ الملل والنحل ج ۱ ص ۵۱۔

نہیں ہے۔

خیاط کا کہنا ہے:

"اگر اللہ تعالےٰ کو عالم بعلم مان لیا جائے تو یا تو یہ صورت ہو گی کہ یہ علم قدیم ہے یا حادث ہے اور یہ ممکن نہیں کہ قدیم ہو۔ کیونکہ یہ مان لینے کے بعد دو قدیموں کا وجود واجب آتا ہے اور ظاھر ہے یہ قول فاسد ہے۔ اسی طرح خدا کے علم کو حادث بھی نہیں مان سکتے۔ کیونکہ اگر یہ مان لیں تو گویا اللہ تعالےٰ نے اپنے نفس میں یا کسی غیر میں یا کسی لامحل میں اسے پیدا کیا۔ اگر اس نے اپنے نفس میں پیدا کیا تو خود محل حوادث بن گیا اور جو محل حوادث ہو وہ حادث (فنا پذیر) ہے اور ظاھر ہے یہ محال ہے اور اگر اس نے کسی میں پیدا کیا تو یہ غیر بجائے خدا کے عالم ہوگا۔ جیسے کسی چیز میں رنگ پڑ جائے تو رنگین ہو جائے گی یا کسی چیز میں حرکت پہنچ جائے تو وہ متحرک ہو جائے گی اور اس کا کسی دوسرے سے تعلق نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی بعید از عقل ہے کہ اس نے کسی لامحل میں پیدا کیا۔ پس لازم آیا کہ ایک ہی صورت باقی ہے اور وہ یہی ہے کہ اللہ عالم بذاتہٖ ہی ہے"[1]

شہرستانی کا بیان

شہرستانی ایک دوسرے طریقے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جس پر اپنے اثبات مذہب میں معتزلہ اعتماد کرتے تھے۔

شہرستانی کہتے ہیں:-

"معتزلہ صفات کا انکار ذات واحد کے لیے وجوہ و اعتبارات عقلیہ کی طرح نہیں کرتے۔ بلکہ وہ اثبات صفات کا انکار بایں طور کرتے ہیں کہ انہیں ذوات موجودات ازلیہ قدمیہ، قائمُ بذات باری تعالےٰ نہیں مانتے۔ کیونکہ اگر یہ ذات باری تعالےٰ سے ماوراء ذوات اور موجودات ہیں تو یا یہ عین ذات ہیں اور اگر عین ذات ہیں تو یہی معتزلہ کا مذہب ہے۔ جس سے مذہب اھل السنت باطل ہو جاتا ہے۔ جو وراء ذات پر مبنی ہے اور یا پھر یہ غیر ذات

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۱

ہیں۔ اگر انہیں غیر ذات مانا جائے تو یا تو انہیں حادث ماننا پڑے گا یا قدیم، اور سلف کا مذہب یہ نہیں ہے کہ یہ حادث ہیں۔ لہذا یہ قدیم ہوئیں اور اگر یہ صورت ہے تو ذات کو قدم میں شریک ماننا پڑے گا۔ اور اس طرح یہ خود ایک خدا بن جائے گی۔ کیونکہ قدم خاص ترین وصف ہے۔ قدیم اقدام کا اور خاص میں اشتراک، عام میں اشتراک کو واجب کر دیتا ہے [۱]

اور معتزلہ کا یہ عقیدہ تھا کہ صفات اگرچہ ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ لیکن ان پر اعراض کے خصائص لازم ہیں۔ کیونکہ جو چیز کسی شے کے ساتھ قائم ہو وہ اس کی محتاج ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ نہ ہو تو پھر اس کا وجود بھی متحقق نہیں ہوتا [۲] اور یہ ماننے کی صورت میں اللہ تعالےٰ اعراض کا محل بن جائے گا۔ جس سے ترکیب، انقسام اور تجسیم لازم آئے گی [۳] اور مرکب اجزاء کا محتاج ہو جائے گا۔ اور یہ اجزاء اس کے غیر ہوں گے۔ اور جو اپنے غیر کا محتاج ہو وہ ممکن ہے بذات خود واجب نہیں [۴]

◎

---

[۱] نہایۃ الاقدام ص ۱۹۹۔

[۲] 〃 〃 ص ۱۹۹، ۲۰۰۔

[۳] الصواعق المرسلہ ج ۱ ص ۲۹۔

[۴] بغیۃ المرتاد ص ۹۶۔

مسئلہ علم و صفات باری تعالیٰ

○

اکثر معتزلہ کا قول تھا کہ اللہ عالم بذاتہ ہے یہ علم اس کی ذات پر زائد نہیں ہے۔ یہی عقیدہ وہ صفات باری تعالیٰ کے بارے میں بھی رکھتے تھے۔

لیکن علاف کی رائے جداگانہ تھی۔ انہوں نے ایک مخصوص رائے قائم کی تھی جس میں منا، ج فلاسفہ بھی گامزن بھی نظر آتے تھے۔

علاف کا قول تھا کہ اللہ عالم بعلم ہے اور اس کا علم اس کی ذات ہے۔ وہ قادر بقدرت ہے اور اس کی قدرت اس کی ذات ہے۔ وہ حی بحیات ہے اور اس کی حیات اس کی ذات ہے [1]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ کے علم سے مراد خود ذات الٰہی ہے۔ اللہ کی قدرت سے مراد خود خدا ہی ہے [2]

ان ہر دو اقوال میں فرق یہ ہوا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ عالم بذاتہ ہے نہ کہ بعلم، وہ اس صفت کی اللہ تعالیٰ سے نفی کرتے ہیں

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ابوالہذیل علاف صفت کو عین ذات مانتے ہیں۔ شہرستانی کہتے ہیں کہ ابوالہذیل

---

[1] نہایۃ الاقدام ص ۱۸۰۔ ، الملل والنحل ج ۱ ص ۵۷

[2] الانتصار ص ۷۵ ۔ ، الفرق بین الفرق ص ۱۰۸۔

تاریخ بغداد ج ۳ ص ۳۶۶۔

علاف کا قول اقانیم نصاریٰ سے مشابہ ہے۔ نیز ان فلاسفہ کے قول سے مشابہت رکھتا ہے جن کا اعتقاد ہے کہ ذات اللہ واحد ہے اور اس میں کسی طور سے بھی کثرت نہیں ہے۔ نیز صفات ماوراء ذات نہیں ہیں۔ جن کے معنے خود ان کی ذات سے قائم ہوئی۔ بلکہ وہ بجائے خود ذات ہیں [۱]

عباد بن سلیمان کا نقطہ نظر

عباد بن سلیمان نے صفات کے بارے میں ابوالہذیل علاف کے اس قول سے اختلاف کیا ہے [۲] بغدادی اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں

"اگر اللہ کا علم خود اللہ ہے اور اس کی قدرت خود اس کی ذات ہے تو اللہ علم بھی ہوا اور قدرت بھی۔ لیکن یہ بات محال ہے کہ وہ عالم، قادر ہو۔ کیونکہ علم عالم نہیں ہوتا۔ لہٰذا لازم آیا کہ اللہ کا علم اس کی قدرت ہے۔ اسی طرح بالعکس۔ اور بایں صورت اللہ تعالےٰ کے لیے معلوم کو مقدور بھی ماننا پڑے گا [۳]

اشعری کا ابوالہذیل پر اعتراض

اشعری نے موقف ابوالہذیل علاف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے:

"اگر علاف سے کہا جائے کہ تم کہتے ہو کہ اللہ تعالےٰ عالم بعلم ہے اور اس کا علم اس کی ذات ہے۔ وہ قادر بقدرت ہے اور اس کی قدرت اس کی ذات ہے۔ تو کیا اللہ کا علم اور قدرت ایک ہی چیز ہے؟

وہ جواب دے گا:

"یہ غلط ہے۔ اگر کہا جائے کہ اللہ کا علم اور قدرت ایک ہی چیز ہے اور یہ بھی غلط ہے اگر کہا جائے کہ وہ غیر قدرت ہے [۴]

خیاط نے ابوالہذیل علاف کی مدافعت کرتے ہوئے کہا ہے:

"علاف کے نزدیک جب یہ صحیح ہے کہ اللہ عالم فی الحقیقۃ ہے تو اس سے یہ قول فاسد ہو جاتا ہے کہ وہ عالم بعلم قدیم ہے اور یہ قول بھی فاسد ہو جاتا ہے کہ وہ عالم بعلم حادث ہے۔ لہٰذا جو بات باقی رہی وہ یہ ہے کہ وہ عالم بنفسہ

---

[۱] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۷

[۲] المقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۱۶۶

[۳] الفرق بین الفرق ص ۱۰۸، اصول الدین ص ۹۱۔

[۴] المقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۱۷۷۔

ہے [1] خاص طور پر اس صورت میں کہ ابو الہذیل کے پاس اہل توحید کے نظائر و امثال بھی موجود ہیں۔ چنانچہ وہ آیۃ کریمہ:

انما نطعمکم لوجہ اللہ

ہم تم کو محض خدا کی رضامندی کیلئے کھانا کھلاتے ہیں۔

کی تاویل یہ کرتے کہ "وجہ اللہ" سے مراد خود اللہ ہے۔ کیونکہ یہ قول فاسد ہے۔ اگر کہا جائے کہ اللہ کا "وجہ" اس کا "بعض" ہے۔ یا "وجہ" اس کے ساتھ صفت قدیم ہے لہذا اس کے سوا کوئی صورت باقی نہیں رہتی کہ اللہ کے "وجہ" کو خود اللہ مانا جائے۔ جیسا کہ عربی زبان میں کہا جاتا ہے "ھذا وجہ الامر" یا "ھذا وجہ الرائے" جس کا مطلب یہ ہوتا ہے "رائے" اور "امر" چنانچہ اس پر قیاس کرتے ہوئے ابو الہذیل نے کہا کہ اللہ کا علم خود اللہ کی ذات ہے اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ کا علم (جداگانہ) ہے۔ جیسے قول سابق سے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ اس کا "وجہ" (جداگانہ از ذات) ہے [2]

کیا صفات سلبی ہیں؟

فلاسفہ یونان صفات کو سلبی مانتے تھے۔ لہذا قدیم کے معنے ہوئے نفی اولیت، اور غنی کے معنیٰ ہوئے نفی حاجت [3] اسی طرح کا قول یحیٰی دمشقی کا بھی ہے [4]

ترجیحی بات یہ ہے کہ یحیٰی نے یہ قول افلاطونیہ جدیدہ سے لیا تھا۔

اور افلاطونیہ جدیدہ کے قول کا خلاصہ اس باب میں یہ ہے کہ ہم اللہ تعالےٰ پر صفات کا اطلاق بایں مقصد کرتے ہیں کہ اس کی ذات سے نقص کی نفی ہو جائے اور نفی ضد ہو جائے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ:

"اللہ تعالےٰ عالم ہے"

تو ہم اس سے مراد اس کی ذات سے نفی جہل لیتے ہیں۔ یعنی یہ تو ہم جانتے ہیں کہ خدا کس چیز سے بری ہے مگر یہ نہیں جانتے جو کچھ وہ ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟

---

[1] الانتصار ص ۷۵۔

[2] " ص ۷۶۔

[3] نہایۃ الاقدام ص ۹۲۔

[4] Nicene Fathers ج ۹، قسم ۲ ص ۱۲۔

معتزلہ نے فلاسفہ سے صفات سلبیہ سے متعلق ان کا قول بھی اخذ کیا ہے۔ جس کا ذکر گذشتہ صفحات میں ہم کر چکے ہیں۔ چنانچہ ابوالہذیل علاف کا قول ہے:

"جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا عالم ہے تو اللہ کے لیے علم ثابت کرتے ہو جو وہ خود ہے اور اس کی ذات سے جہل کی نفی کرتے ہو۔ جب تم کہتے ہو کہ خدا قادر ہے تو اس کے لیے قدرت ثابت کرتے ہو جو وہ خود ہی ہے اور اس کی ذات سے عجز کی نفی کرتے ہو۔ جب تم کہتے ہو کہ خدا حی ہے تو اللہ کے لیے زندگی ثابت کرتے ہو جو وہ خود ہی ہے اور موت کی اس سے نفی کرتے ہو۔ یہی حال دوسرے تمام صفات کا ہے" [1]

اللہ عالم بالذات ہے

معتزلہ کا ایک اور گروہ صفات کی نفی کرتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ عالم بالذات ہے۔ اس جماعت کا سرگروہ نظام ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں:

"یہ کہنا کہ اللہ عالم ہے اس کی ذات کا اثبات اور اس کی ذات سے جہل کی نفی کرنا ہے۔ قادر کے معنےٰ ہیں اس کی ذات کا اثبات اور اس کی ذات سے عجز کی نفی، حی کے معنیٰ ہیں، اس کی ذات کا اثبات اور اس کی ذات سے موت کی نفی، یہی کیفیت جملہ صفات الٰہیہ کی ہے" [2]

البتہ صرف نظام کا قول یہ تھا کہ:

"اللہ تعالےٰ کے صفات مختلف ہیں۔ لیکن اس کی ذات میں اختلاف کے باعث نہیں بلکہ اس متضاد اختلاف کے باعث جس کی اس کی ذات سے نفی ہوتی ہے۔ مثلاً جہل، عجز، اور موت۔ لیکن جہاں تک ذات باری تعالےٰ کا تعلق ہے وہ واحد ہے۔ اور اس کی ذات میں کسی طرح کا اختلاف نہیں" [3]

معلوم و مقدور کا اختلاف

گذشتہ مباحث کی روشنی میں یہ بات واضح ہو کر ہمارے سامنے آجاتی ہے کہ صفات ازلیہ کے بارے میں معتزلہ کے عقائد نے کیسے

---

[1] المقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۱۶۵۔

[2] 〃 〃 ج ۱ ص ۱۶۶، ۱۶۷۔

[3] 〃 〃 ج ۱ ص ۱۶۷۔

کیسے پلٹے کھائے ؟ نیز یہ بات بھی منقح ہو جاتی ہے کہ معتزلہ فلسفہ یونانیہ سے کس حد تک متاثر ہوئے۔

اور یہ بات بہت زیادہ واضح ہے کہ معتزلہ کے ان مجادلات ومباحث کی غرض وغایت صرف وحدانیت اللہ تعالے تھی۔ نیز ذات باری تعالےٰ کے لیے اس بات کا اثبات کہ وہ واحد ہے۔ نہ مرکب ہے، نہ اس کا انقسام ممکن ہے۔

بعض کا قول ہے کہ اللہ کی ذات واحد ہے اور یہ اس کے صفات جو مختلف نظر آتے ہیں۔ یہ اس کی ذات کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ معلوم ومقدور کا اختلاف ہے[1]

صفات کے مفہوم کو معتزلہ نے مختلف الفاظ میں ادا کیا ہے جس سے ان کے وجہات نظر کا تبائن ظاہر ہوتا ہے۔

معمر بن عباد اسلمی وغیرہ صفات کا لفظ استعمال کرتے ہوئے گھبراتے تھے اس کی جگہ " معانی " کا لفظ استعمال کرتے تھے۔

ابو ہاشم جبائی بھی صفات کا لفظ نہیں استعمال کرتے تھے۔ بلکہ " احوال " سے اس مفہوم کو ادا کرتے تھے۔

قاضی عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار[2] یکے از معتزلہ متاخرین نے صفات گوناگوں کو سمیٹ کر تین الفاظ میں ان کا اختصار کر دیا ہے۔ یعنی :

(۱) علم

(۲) قدرت

(۳) ادراک[3]

دوسرے صفات کو انہوں نے ترک کر دیا ہے۔

معمر کی اصطلاح "معانی"

میرا خیال ہے کہ صفات کے بجائے معمر کا لفظ "معانی" اور ابو ہاشم کا "احوال" شرح وتفسیر کا طالب ہے۔ اس سے ان دونوں حضرات کے طریق تفکیر پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے اور ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ عامہ تامہ

---

[1] المقالات ج ۱ ص ۱۶۷۔

[2] ۴۱۴ ھجری

[3] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۹

کے حل میں کہاں تک کامیابی حاصل کی :

معمر کا قول ہے :

"ہر عرض ایک محل میں ہوتا ہے اور کسی معنی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ مثلاً حرکت سے مراد ہم وہ چیز لیتے ہیں جو سکون کی مخالف ہے۔ لیکن یہ مخالفت بذاتہا نہیں ہے اسی طرح مثل جو مثل کا مماثل ہوتا ہے اور ضد جو ضد سے متضاد ہے ان سب کا تعلق ذوات سے نہیں بلکہ نوع معانی سے ہے [1]

معمر کے نزدیک ہر جسم میں اعراض کی ہر نوع تعداد میں ہمیشہ غیر متناہی نہیں ہوتی۔ مثلاً کسی حرکت سے جسم جب متحرک ہوتا ہے تو یہ حرکت اس سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن اسی محل میں نہ کہ ماسوا میں۔ اور یہ معنیٰ ایک محل کے ساتھ خاص ہے جو اس کے سوا ہے [2]

خیاط نے معمر کی اس رائے کی شرح کرتے ہوئے مزید وضاحت کی ہے :

"معمر نے جب دو ساکن جسم دیکھے جو یکے بعد دیگرے تھے پھر ان میں سے ایک کو متحرک پایا۔ اور دوسرے کو غیر متحرک، تو ان کی سمجھ میں یہی بات آ سکتی تھی کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک کے علاوہ دوسرے میں یہ معنیٰ تحرک کے باعث پائے گئے، ورنہ تحرک کے باعث یہ دوسرے سے لاحق نہیں ہے۔ اگر یہ حکم صحیح ہے تو یہ بات بھی صحیح ہے کہ دونوں میں سے ایک میں اس معنیٰ کا پایا جانا بہ سبب حرکت کے ہے۔ ورنہ دونوں میں سے ایک میں حلول حرکت دوسرے کے حلول سے اولےٰ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس معنیٰ کے بارے میں سوال کیا جائے کہ ایک کے علاوہ دوسرے میں حلول حرکت کی علت کیا تھی ؟ تو جواب میں کہا جائے گا۔ دوسرے معنیٰ کے لیے ! اسی طرح اگر اس دوسرے معنیٰ کے لیے سوال کیا جائے تو اس کا جواب بھی وہی ہوگا جو پہلے سوال کا دیا جا چکا ہے [3]

ابن حزم کا قول

ابن حزم نے اور زیادہ قریب کی اور واضح مثال دی ہے۔ وہ کہتے ہیں :
"جب ہم کسی ساکن جسم کو دیکھتے ہیں تو جان لیتے ہیں کہ یہ معنیٰ

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۷۳،

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۳۷، ۱۳۸،

[3] الانتصار ص ۵۵۔

اس میں اور دوسری میں فرق پیدا کر دیتا ہے۔ اور اگر متحرک پاتے ہیں۔ تو جسم متحرک میں جو معنے پائے گئے وہ ساکن کے برخلاف ہیں۔ اسی طرح اگر حرکت سریع ہو اس حرکت کے مقابلے میں جس سے آغاز ہوا تھا تو ہم جان لیں گے کہ یہ خاص معنے جسم سریع الحرکت میں جو پیدا ہوئے یہ بطیء الحرکت کے مخالف ہیں۔ اور جب یہ جسم ساکن ہو جائے تو ہم جان لیں گے کہ جسم ساکت میں وہ معنیٰ پیدا ہو گئے جو متحرک کے برخلاف ہیں۔ اور ان میں سے ہر معنیٰ دوسرے سے مختلف ہے [۱]

اب ہم ایک اور مثال دیتے ہیں :۔

ہماری نظر کسی میز پر جاتی ہے جو سرخ رنگ کی ہے تو یہ خاص معنیٰ ہے اور اگر سیاہ رنگ کی ہو تو یہ معنیٰ بھی خاص ہو گا۔ اسی طرح اگر بڑی یا چھوٹی ہو، خشک یا ملائم ہو، آہنی یا چوبی ہو تو ان میں سے ہر معنےٰ خاص ہے جو اس میں پیدا ہوا۔

اس سے ثابت ہوا کہ میز میں بنیادی چیز اس کی ذات ہے نہ کہ صفات (معنیٰ)

پس دو میزیں ایک دوسرے سے بہ اعتبار ذات کے مختلف نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے کہ دونوں کی ذات تو ایک ہی ہے۔ البتہ صفات (معنیٰ)، کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہیں۔ مثلاً حرکت، سکون، رنگ، قامت وغیرہ اور یہ سارے امور عرض ہیں انہیں کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہے۔

معمر نے صفات کے بجائے معنیٰ کے لفظ کو جو ترجیح دی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کے نزدیک اس طرح جوہریت کے صفات میں تخفیف اور ان کی اہمیت میں تقلیل ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معمر اور ان کے اتباع "اصحاب معانی" کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں [۲] اور اسی چیز پر معمر نے صفات باری تعالےٰ سے متعلق اپنے قول کی بنیاد رکھی ہے وہ کہتے ہیں اللہ تعالےٰ عالم بعلم ہے۔ اور اس کا علم ایک معنی کے لیے ہے۔ اور معنیٰ صرف ایک معنے کے لیے ہے نہ کہ غایت کے لیے۔ یہی حال جملہ صفات (معانی) الٰہیہ کا ہے [۳]

یعنی دوسرے الفاظ میں مطلب یہ ہوا کہ ہم اللہ تعالےٰ کی ذات کو واحد اور قدیم مانتے ہیں اور ثابت یہ

---

[۱] ابن حزم ج ۵ ص ۲۹۔

[۲] الملل والنحل ج ۱ ص ۷۳۔

[۳] المقالات ج ۱ ص ۱۶۸۔

کرنا چاہتے ہیں کہ صفات کی حیثیت ثانوی معنیٰ کی ہے یعنی انہیں کوئی غیر معمولی اہمیت حاصل نہیں ہے۔

اس اصول پر معمر بہ اعتبار غایت کے معتزلہ کے ساتھ پورا اشتراک رکھتے ہیں جو از روئے اصل صفات کی نفی کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ عالم اور قادر بالذات ہے۔ اسی طرح ابوالہذیل کے ساتھ بھی اشتراک رکھتے ہیں جو گو صفات کا اثبات کرتے ہیں۔ لیکن کہتے ہیں کہ یہ بجائے خود ذات ہیں۔ خود جداگانہ طور پر انہیں استقلال نہیں حاصل ہے

البتہ معمر اگرچہ غایت میں معتزلہ کے ساتھ متفق ہیں۔ لیکن اس غایت کے طریق اثبات میں اختلاف رکھتے ہیں۔ اس لیے وہ "معانی" کا لفظ استعمال کرتے ہیں لیکن اس نتیجے تک پہنچنا غالباً دشوار نہ ہوگا کہ معمر کا یہ طریق لفظی بحث کے سوا کچھ اور نہیں ہے تمام معتزلہ کے نزدیک بنیادی مشکل صرف ایک ہی ہے اور وہ ہے ذات الٰہیہ ازلیہ واحدہ کا اثبات،

ابوہاشم کی اصطلاح "احوال"

جس طرح معمر صفات کا لفظ استعمال کرتے ہوئے گھبراتے تھے اور اس کے بجائے "معانی" کا لفظ استعمال کرتے تھے۔ اسی طرح ابو ہاشم بھی صفات کا لفظ نہیں استعمال کرنا چاہتے بلکہ صفات کے بجائے "احوال" کا لفظ استعمال کرتے ہیں

ابو ہاشم کہتے ہیں :۔

"جب ہم کہتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ عالم ہے تو ہم اس کے لیے ایک خاص حالت ثابت کرتے ہیں۔ جو علم ہے اور اسے اس کی ذات نہیں قرار دے سکتے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ قادر ہے تو ہم اس کے لیے ایک خاص حالت ثابت کرتے ہیں۔ جو قدرت ہے۔ لیکن یہ اس کی ذات نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے [1] اور ان احوال سے مافوق ایک دوسرا عام حال ہے جو اس کے کل کو واجب کرتا ہے [2]

ابو ہاشم اس سلسلے میں ارشاد فرماتے ہیں :

" عالم کے ہر معلوم میں ایک حال ہے جو ان احوال سے جدا ہے جن کے باعث

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۸۵۔

[2] نہایۃ الاقدام ص ۱۸۰-۱۹۸۔

وہ دوسرے معلومات کا عالم ہے اسی طرح اس کے ہر مقدور میں ایک مخصوص حال ہے
پس اللہ عزوجل اپنے معلومات اور مقدورات کے اعتبار سے لانہایت ہے۔
کیونکہ اس کے معلومات اور مقدورات لانہایت ہیں نہ اور ہم علی الانفراد حال ان
احوال کا عرفان نہیں حاصل کر سکتے۔ پس یہ اپنے حال پر نہ موجود ہیں نہ معدوم
نہ معلوم ہیں نہ مجہول، نہ قدیم ہیں نہ حادث۔ البتہ ہم انہیں ذات کے ساتھ
وابستہ دیکھتے ہیں۔ اور ان کا علاقہ ذات کے ساتھ موجود پاتے ہیں۔ پس وہ شے کا علم
اس کے غیر کے ساتھ رکھتا ہے۔ اس کے حال پر نہیں۔ جیسے جوہر فرد، کہ اس
میں تالیف اور مماست کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک دوسرا جوہر
اس سے منقسم نہ ہو۔"[2]

گویا معلوم یہ ہوا کہ ابو ہاشم کے نزدیک معدوم ایک شے ہے پس جب وہ کہتے ہیں کہ احوال موجود
یا معدوم ہیں تو وہ اشیاء اور ذوات کو ثابت کرتے ہیں۔
بغدادی اس طرف گئے ہیں کہ ابو ہاشم یہ نہیں کہتے کہ احوال (صفات) معلوم بالانفراد ہیں۔ کیوں کہ
اگر یہ کہیں تو لازم آئے گا کہ انہیں اشیا بھی ثابت کریں۔ اس لیے کہ ان کی رائے میں اشیاء اور ذوات کے
بغیر ان کا علم نہیں ہو سکتا۔

ابو ہاشم یہ بھی نہیں کہتے کہ احوال (صفات) متغائر ہیں اس لیے کہ تغائر صرف
اشیاء اور ذوات ہی پر واقع ہو سکتا ہے[3] ساتھ ہی ساتھ ابو ھاشم یہ بھی نہیں
کہتے کہ احوال قدیم یا حادث ہیں۔ کیونکہ اگر قدیم ہیں تو قدم میں ذات الٰہی کے ساتھ
انہیں شریک ماننا پڑے گا۔ اور اگر حادث ہیں تو اللہ تعالےٰ کو محل حوادث
ماننا لازم آئے گا۔

احوال (صفات) ذات واحدہ کے وجوہ و اعتبارات عقلیہ ہیں جن سے ذات

---

[1] اصول الدین ص ۹۲۔
[2] اصول الدین ص ۹۲۔ الفرق بین الفرق ص ۱۸۲
[3] الفرق بین الفرق ص ۱۸۲۔

کا تعرف ہوتا ہے۔ اور وہ دوسرے ذات سے متمیز ہوتی ہے۔ چونکہ عقل بشری مطلقاً معرفت شے لذاتہ اور معرفت شے بحال خاص کے فرق ضروری کا ادراک رکھتی ہے۔ لہٰذا جو اللہ تعالےٰ کی ذات کی معرفت رکھتا ہے۔ وہ اس پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ اس کے عالم اور قادر ہونے کی معرفت حاصل کر سکے[۱]۔ پھر یہ کہ اشیا میں تمیز ان کے ذوات سے نہیں بلکہ احوال سے ہوتی ہے مثلاً جواھر کی صفت عمومی تحیز ہے اور ان کے صفات جو مخصوص ہیں ان کی بنا پر جوہر کو جوھر سے متمیز کیا جا سکتا ہے۔ پس یہ مخصوص صفات ھی احوال ہیں[۲] اور عقل کا اقتضائے ضروری یہ ہے کہ سواد اور بیاض ایک قضیے میں مشترک ہوں۔ جو لونیت اور عرضیت ہے اور ایک قضیے میں ان کے اندر افتراق ہو جو سیاہی اور سفیدی ہے۔ پس ما بہ الاشتراک ما بہ الافتراق کا غیر ہے[۳]۔ یہ دو مختلف احوال ہیں۔ جن کا عقل ادراک کر سکتی ہے۔

اور جب دو معلوم شے واحد میں تمائز رکھتے ہوں تو تمائز حال کی طرف راجع ہوگا۔ کیونکہ کسی شے کا علم ایک اعتبار سے "ضرورۃً" ہوتا ہے اور ایک اعتبار سے نظراً۔ مثلاً ہم متحرک کو ضرورۃً متحرک جانتے ہیں۔ لیکن بہ اعتبار نظر کے جانتے ہیں کہ متحرک کو حرکت جنبش میں لائے ہوئے ہے۔ اگر دونوں کے معنےٰ واحد ہوتے تو ایک کا علم بالضرورۃ اور دوسرے کا بالنظر نہ ہوتا۔ اور نہ ایک کو عقل جلد سمجھ لیتی اور دوسرے کو تاخیر کے ساتھ سمجھتی[۴]۔

ابُو ہاشم اور معمّر کی وحدتِ غایت اس گفت گو کے بعد ہمارے لیے یہ دشوار نہیں ہے کہ ہم ابو ہاشم کے "احوال" پر حکم لگا سکیں۔ ان کی غایت بھی وہی ہے جو معمر کی، اور جملہ معتزلہ کی ہے۔ یعنی اثبات ذاتِ الٰہیہ واحدہ قدیمہ جس کا نہ کوئی شریک ھے۔ نہ جو

---

۱ الملل والنحل ج ۱ ص ۸۵۔
۲ نہایۃ الاقدام ص ۱۲۹۔
۳ 〃 〃 ص ۱۳۳۔
۴ 〃 〃 ص ۱۳۶۔

انقسام قبول کر سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لفظ صفات کے استعمال سے انکار کرتے ہیں اور اس کے بدلے میں "احوال" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

ابو ھاشم کا قول ہے کہ صفات اپنے حال پر اشیاء اور ذوات نہیں ہیں۔ وہ نہ موجود ہیں نہ معدوم نہ معلوم ہیں نہ مجہول، نہ وہ پائی جا سکتی ہیں۔ نہ معلوم کی جا سکتی ہیں جب تک کہ وہ ذات سے متعلق نہ ہوں کیونکہ ابو ہاشم کے نزدیک صرف اسی طرح جوھریت صفات میں تخفیف اور ان کی اہمیت میں تقلیل ہو سکتی ہے پس ابو ہاشم کی اصطلاح "احوال" معمر کی اصطلاح "معانی" سے متعدد اعتبارات سے مشابہت رکھتی ہے اور ان کے محاولات بالکل ویسے ہی جیسے معمر کے۔

شہرستانی کہتے ہیں کہ جو لوگ احوال کا اثبات کرتے ہیں وہ انہیں وجوہ و اعتبارات عقلیہ خیال کرتے ہیں تو بالکل حق بجانب ہیں۔ لیکن جب انہیں لاموجود اور لامعدوم قرار دیتے ہیں تو غلطی کرتے ہیں۔ انہیں چاہیے تھا کہ کہتے، صفات (احوال) بایں طور موجود ہیں کہ اذہان میں متصور ہیں [1]

خاتمۂ کلام

قبل اسکے کہ میں صفاتِ ازلیہ کی اس بحث کو ختم کروں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی بیان کردوں کہ معتزلہ میں سے بعض تو نفی صفات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ عالم بذاتہ، قادر بذاتہ اور حی بذاتہ ہے اور بعض اس کا اثبات دوسری طرح کرتے ہیں۔ لیکن یہ مانتے ہیں کہ صفات ہی ذات ہیں۔ یعنی اللہ عالم بعلم ہے اور اس کا علم اس کی ذات ہے۔ وہ قادر بقدرت ہے۔ اور یہ قدرت اس کی ذات کے سوا کچھ نہیں ہے۔ وہ حی بحیات ہے۔ لیکن اس کی حیات اس کی ذات ہے [2]

لیکن بعض دوسرے صفات ہیں معتزلہ اس اصول کو بروئے کار نہیں لاتے۔ خاص طور پر ارادہ، کلام، سمع اور بصر ہیں، وہ ھرگز یہ نہیں کہتے کہ اللہ مرید بذاتہ ہے۔ متکلم بذاتہ ہے۔ بصیر بذاتہ ہے، نہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ مرید بارادہ ہے۔ اور ارادہ اس کی ذات ہے متکلم بکلام ہے اور کلام وہی ہے

---

[1] نہایۃ الاقدام ص ۱۴۸، ۱۴۹۔

[2] بعض معتزلہ ذات باری تعالےٰ سے حیات کی نفی کرتے ہیں اس لیے کہ ان کے نزدیک وجود حیات کیلئے کوئی جسم خاص ضروری ہے پس جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ حی ہے تو ہم اس کے لیے جسم مخصوص بھی مان لیتے ہیں اور یہ محال ہے (اصول الدین ص ۱۰۵)

بعض بغدادی معتزلہ جن میں الکافی بھی شامل ہیں کہتے ہیں کہ ہمارے اس قول کا کہ اللہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ قادر ہے لیکن بصرے کے معتزلی اس رائے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ (المقالات ج ۱ ص ۱۷۶، ۱۷۷)

جو اس کی ذات ہے۔ سمیع بصیر ہے۔ اور سمع اس کی ذات کے سوا کچھ نہیں ہے۔ بصیر بصر سے اور بصر ہی اس کی ذات ہے!

کیا اللہ کا ارادہ حادث ہے؟

اکثر معتزلہ کا اور خاص طور پر بصرے کے معتزلہ کا قول ہے کہ اللہ تعالےٰ کا ارادہ قدیم (غیر فنا پذیر) نہیں بلکہ حادث (فنا پذیر) ہے اور کسی محل میں نہیں ہے۔ اس ارادے کے ذریعہ اللہ تعالیٰ اشیاء کی تخصیص عدم کے بجائے وجود سے کر دیتا ہے [۱]۔

شہرستانی کا بیان ہے کہ :-

"ضرورت عقلیہ نے معتزلہ کو یہ قول اختیار کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ کیونکہ انکار ارادہ کی کوئی وجہ نہ تھی۔ اگر ایسا کیا جاتا۔ تو واجب آتا کہ افعال کا صدور افعال طبیعہ کی طرح —— جیسا کہ اہل طبائع مانتے ہیں —— غیر اختیاری ہے اور اس کی بھی کوئی وجہ نہیں تھی کہ اللہ تعالےٰ کے مرید (صاحب ارادہ) بذات ہونے کا اثبات کیا جاتا۔ کیونکہ صفات ذاتیہ کے لیے تعمیم واجب ہے۔ اور وہ عامۃ التعلق ہوتی ہیں۔ اس صورت میں اللہ کو خواہش اور قبائح کا بھی مرید مانا جاتا۔ اور یہ باطل ہے اور اس کی کوئی وجہ نہیں تھی کہ اللہ کے ارادے کو قدیم مانا جاتا۔ کیونکہ اس سے دو قدیم خداؤں کا اثبات ہوتا تھا۔ کیونکہ قدم میں اشتراک کا لازمی نتیجہ الہیت میں بھی اشتراک کی صورت میں نکل سکتا تھا۔ پھر یہ کہ قدیم کسی شے کے ساتھ اختصاص نہیں رکھتا۔ اور اگر ارادہ قدیم مان لیا جاتا تو وہ اپنے اور اغیار کے جملہ افعال سے متعلق ہوتا۔ اور افعال عباد میں صورت یہ ہوتی کہ زید حرکت کا جویا ہوتا۔ اور عمرو سکون کا طالب ہوتا۔ پس قدیم کو دو ارادوں کا مرید ماننا پڑتا۔ اور جو مراد ہوتا اس کا وقوع واجب ہوتا۔ اس طرح بیک حالت اجتماع ضدین کی صورت پیدا ہو جاتی۔ پھر مزید یہ کہ معتزلہ کا خیال یہ بھی ہے کہ مرید خیز

---

[۱] الفرق بین الفرق ص ۱۶۶۔
اصول الدین ص ۱۰۳۔
الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۵۸۔

صاحب خیر اور مرید شر، صاحب شر اور مرید عدل عادل اور مرید ظلم ظالم ہوتا ہے۔ پس اگر ارادہ ازلی ہوتا۔ اور کائنات کے تمام امور سے متعلق ہوتا تو اللہ تعالےٰ کو خیریت اور شریت سے موصوف ماننا پڑتا۔ اسی طرح عدل اور ظلم سے بھی موصوف ماننا پڑتا۔ اور یہ اللہ سبحانہٗ تعالےٰ کے حق میں قبیح بات ہے۔ پس بجز اس کے کوئی صورت نہیں تھی کہ ارادے کو حادث مان لیا جاتا۔ لیکن اس کی بھی کوئی وجہ نہ تھی کہ اثبات ارادہؒ حادث کی صورت میں اسے قائم بذات باری تعالےٰ ماننا پڑتا۔ کیونکہ ذاتِ باری تعالےٰ محل حوادث نہیں مانی جا سکتی۔ اور اس کی بھی کوئی وجہ نہیں تھی کہ ارادے کا اثبات کسی دوسری ذات میں کیا جاتا۔ پھر اس کا انتساب خدا کے بجائے دوسری ذات سے ہوتا۔ پس یہ بات متعین ہو گئی کہ ارادہ حادث ہے اور کسی محل میں نہیں ہے۔"[1]

اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالےٰ جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو ارادہ پیدا کرتا ہے جو کسی محل میں نہیں ہوتا اور وہ اس شئے کو ظاہر کر دیتا ہے اور یہ ارادہ مخلوق ہوتا ہے اور چشم زدن کے لیے مفعول پر تقدم رکھتا ہے۔[2]

نظّام اور کعبی کا مسلک

نہ صرف یہ کہ معتزلہ اللہ تعالےٰ سے اصلاً ارادے کی نفی کرتے ہیں بلکہ نظام اور کعبی تو خاص طور پر مصر ہیں کہ اللہ تعالیٰ حقیقت کا بھی مرید نہیں ہے۔ اس سے اس کی توصیف محض مجازاً ہے۔ کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ مرید ہے تو اس کے معنےٰ یہ ہوں گے کہ وہ عالم ہے۔ قادر ہے، اپنے فعل میں مجبور نہیں۔ نہ کوئی اس پر جبر کرنے والا ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ وہ اپنے افعال کا مرید ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ خالق افعال ہے اور یہ تخلیق علم الٰہی کے عین موافق ہے۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ وہ افعال عباد کا مرید ہے تو اس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ وہ ان افعال کا حکم دیتا ہے۔[3]

کعبی کی روایت ہے کہ جاحظ ارادے کے بارے میں کہا کرتا تھا:

---

[1] نہایۃ الاقدام ص ۲۴۵، ۲۵۱۔

[2] " ص ۲۴۸۔

[3] " ص ۲۳۸، الملل والنحل ج ۱ ص ۹۲۔
اصول الدین ص ۹۰، ۱۳، الفرق بین الفرق ص ۱۶۶، ۱۶۷۔

²اللہ کی توصیف بایں طور کہ وہ مرید ہے یہ معنیٰ رکھتی ہے کہ وہ افعال عباد سے نہ غافل ہے نہ ناواقف، ان پر اسے غالب اور قاہر سمجھنا غلط ہے ¹

جبائی کا مسلک

سمع وبصر کی نفی پر اگرچہ معمولی حیثیت سے معتزلہ متفق ہیں کہ نہ یہ قدیم ہیں نہ حادث ² لیکن اس باب میں ان کے اندر اختلاف بھی ہے

بصرے کے معتزلی کہتے ہیں اور ان میں جبائی اور ان کے صاحبزادے پیش پیش ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس معنے میں سمیع ہے کہ وہ حی ہے کوئی آفت بھی اسے مسموع اور مرئی کے ادراک سے روک نہیں سکتی۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک حی اگر نقص سے محفوظ ہے تو وہ سمیع اور بصیر بھی ہے ³

نظام اور کعبی اور ان کے بغدادی متبعین کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ حقیقۃً نہ کوئی بات سن سکتا ہے نہ کسی چیز کو دیکھ سکتا ہے وہ اس کے وصف سمیع وبصیر کی تاویل بایں معنیٰ کرتے ہیں کہ وہ مسموعات اور مرئیات کا علم رکھتا ہے۔

کعبی نے اس قول کی تفسیر بایں الفاظ کی ہے :۔

"انسان اپنے طور پر مسموع اور مبصر کا ادراک قلب اور عقل سے کرتا ہے۔ وہ اپنی بصر کو مبصر سے محسوس نہیں کرتا۔ بلکہ مبصر کو محسوس کرتا اور مسموع کو سنتا ہے۔ اور یہی علم حقیقی ہے۔ لیکن جب یہ علم وسائط سمع وبصر سے حاصل ہو تو پھر سمع وبصر کو حاسہ کہتے ہیں۔ ورنہ مدرک عالم ہوتا ہے اور اس کا یہ ادراک اس کے علم پر کوئی زائد چیز نہیں ہوتا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی چیز کا علم خبر سے حاصل ہوتا ہے پھر اسے وہ بصر سے دیکھتا ہے۔ تو ان دونوں حالتوں کے بارے میں شعور نفس کو ایک پاتا ہے۔ فرق جو کچھ پاتا ہے وہ اجمال وتفصیل اور عموم وخصوص کا ہوتا ہے جنس اور جنس، نوع اور نوع کا فرق نہیں ہوتا ⁴

---

¹ الملل والنحل ج ۱ ص ۸۱۔

² الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۴۶

³ اصول الدین ص ۹۶

نہایۃ الاقدام ص ۳۴۱، ۳۴۴،

⁴ 〃 〃 ص ۳۴۳۔

اشعری کی رائے میں معتزلہ نے یہ قول نصاریٰ سے لیا ہے اس لیے کہ نصاریٰ اللہ تعالیٰ کو سمیع و بصیر صرف اس معنے میں مانتے ہیں کہ وہ عالم ہے بالکل اسی طرح معتزلہ بھی، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ یہی رائے رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ سمع سے سنتا ہے نہ بصر سے دیکھتا ہے۔ اور یہ دونوں نہ قدیم ہیں نہ حادث،

معتزلہ اس امر پر بھی متفق ہیں کہ اللہ تعالےٰ نہ کان سے سنتا ہے نہ آنکھ سے دیکھتا ہے۔ کیونکہ کان سے سننا اور آنکھ سے دیکھنا تشبیہ اور تجسیم کا مقتضی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں "عین" (آنکھ) کا جو لفظ آیا ہے۔ مثلاً ان دو آیتوں میں :۔

(۱) "وَ لِتُصْنَعَ عَلٰی عَیْنِیْ"

"اور تاکہ تم (اے موسیٰؑ) میری نگرانی میں پرورش پاؤ" [۱]

(۲) "تَجْرِیْ بِاَعْیُنِنَا"

(نوحؑ کی کشتی) جو ہماری نگرانی میں رواں تھی [۲]

اس کی (عین کی) تاویل "علم" سے کرتے ہیں [۳]

مسالکِ مختلفہ ذات اور اس کے صفات اور ان دونوں کے مابین علاقہ قائمہ ایک قضیہ عامہ ہے۔ جو صرف معتزلہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے

اس مسئلے پر فلاسفۂ یونان نے بھی غور و فکر کیا ہے۔ رجال کلیسا کی توجہ بھی اس طرف مبذول ہوئی۔ مثلاً یحییٰ دمشقی اور اغسطین (اگسٹین) اور ٹوما الاکوینی۔

معتزلہ اس باب میں بھی باہم مختلف ہیں۔ بعض تو سرے سے اس کی نفی کرتے ہیں مثلاً نظام، بعض اس کا اثبات کرتے ہیں۔ لیکن یا تو اسے عین ذات قرار دیتے ہیں جیسے ابو الہذیل، یا اسے معانی اور احوال کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جس کی تنہا کوئی قیمت اور اہمیت نہیں۔ نہ خیال پر اس کا وجود مانتے ہیں۔ جیسے معمر بن عباد اور ابو ہاشم جبائی۔

---

[۱] سورۃ طٰہٰ آیۃ ۴۰

[۲] سورۃ قمر آیۃ ۱۵

[۳] المقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۱۶۵، ۱۹۵، ۲۱۸۔

قضیۂ صفاتِ باری تعالیٰ

امر واقعہ یہ ہے کہ معتزلہ نے قضیہ صفات کو زیادہ اہمیت دے کر اسے بے حد پیچیدہ بنا دیا ہے اور اہل السنت پر ایسی باتیں چسپاں کر دیں جو ان کا مقصود نہیں تھیں۔ اور بندے یہ استطاعت نہیں رکھتے کہ معرفت الٰہی کی کنہ کا عرفان حاصل کر سکیں۔ لیکن وہ اس باب میں سوچنے پر اپنے تئیں مجبور پاتے ہیں اور اس کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں جو ان کے افکار سے متصل ہو۔ اور یہ تعبیر ایسے کلمات و اسالیب کے ساتھ کرتے ہیں جن سے وہ مانوس ہیں۔ پس اہل السنت جب اللہ کے صفات مثلاً سمع و بصر کے باب میں گفت گو کرتے ہیں تو ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ اللہ تعالےٰ کان رکھتا ہے۔ جیسے مخلوقات کے ہیں۔ جن سے وہ سنتے ہیں یا اس کی آنکھ ایسی ہے جیسی دوسری مخلوق کی جس سے وہ دیکھتی ہے۔ وہ اس رائے پر متفق ہیں کہ اللہ تعالےٰ واحد ہے۔

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (اس جیسا کوئی نہیں) [۱]

وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ اللہ تعالےٰ کو مخلوقات میں کسی سے تشبیہ نہیں دی جا سکتی۔ اسے کسی اعتبار سے کسی چیز سے بھی مشابہت نہیں دی جا سکتی [۲]

میرا خیال ہے کہ غزالی نے بڑی سچی بات کہی ہے کہ ہم اس کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالےٰ کو وصف سمع و بصر سے متصف کر دیں۔ کیونکہ وہ کمال بعینہٖ ہے۔ اور سمع و بصر جب احیاء میں کمال ہیں۔ اور وہ انسان جو سنتا اور دیکھتا ہے اس انسان سے زیادہ کامل ہے جو اندھا یا بہرا ہے تو اللہ تعالےٰ اپنی مخلوقات میں سب سے زیادہ اکمل ہوا پس واجب آیا کہ اللہ تعالےٰ سمیع و بصیر ہے۔ کیونکہ جو کمال مخلوقات پر واجب ہے وہ خالق کے لیے بطریق اولیٰ واجب ہے [۳] بجز اس کے کہ معتزلہ جب سلف اور اشعریہ کے اس قول پر بیجا نکتہ چینی کرتے ہیں کہ صفات قدیم ہیں اور جس ذات کے ساتھ قائم ہیں اس سے جداگانہ حیثیت رکھتی ہیں اور اہل السنت جب یہ کہتے ہیں تو ٹھیک کہتے ہیں کہ صفات قدیم ہیں۔ لیکن قائم بالذات ہیں۔ البتہ یہ غلط کہتے ہیں۔ کہ وہ ذات نہیں بلکہ اس سے زائد ایک چیز ہیں۔ کیونکہ اس سے تو یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ ذات سے ہٹ کر بھی مستقل وجود رکھتی ہیں۔ اور اسی سے معتزلہ کے اس اعتراض کی تائید ہوتی ہے کہ اگر صفات کا ذات سے الگ مستقل وجود تسلیم کر لیا جائے تو تعدد قدماء لازم آئے گا۔

---

[۱] سورۃ شوریٰ۔ آیت ۱۱۔

[۲] المقالات ج ۱ ص ۲۱۱۔ نہایۃ الاقدام ص ۱۰۳

[۳] الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۴۶ - ۴۸۔

اور میرے خیال میں شہرستانی کا یہ قول کہ صفات ذات سے زائد ایک الگ چیز ہیں [1] اور بجائے خود نہ وہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات [2] متناقض ہے۔ کیونکہ اگر صفات کا وجود ذات سے زائد اور جدا مانا جائے جیسا کہ وہ کہتے ہیں تو پھر وہ عین ذات نہیں ہو سکتیں اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ صفات جب کہ زائد علی الذات بھی ہوں تو نہ عین ذات ہوں، نہ غیر ذات؟

اب اگلے صفحات میں ہم معتزلہ کے اس قول سے بحث کریں گے جو صفت کلام اور عقیدہ خلق قرآن سے متعلق ہے۔

◎

عقیدۂ خلقِ قرآن کریم

خلافِ طریقِ سلف یہ بات کہ قرآن کریم مخلوق (فنا پذیر) ہے یا غیر مخلوق (غیر فنا پذیر) درحقیقت مسئلہ صفات ہی سے متعلق ہے۔ اور اس مسئلے پر جو جدال عنیف اور خصامِ طویل کا موجب رہا ہے۔ بحث وگفت گو کرنے سے پہلے ہم یہ ذکر ضروری سمجھتے ہیں کہ نبی صلوات اللہ علیہ وسلم اور سلف نے اس مسئلے کو کبھی نہیں چھیڑا۔ نہ جیسا کہ اشعری کی روایت ہے اس سلسلے میں کوئی بات تھی۔ لہٰذا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف کے اقوال میں اس مسئلے کے خلاف یا موافقت میں کچھ نہیں نکالا جا سکتا[1]

مستشرق میکڈانلڈ کا ایک دعوے ہم اس سے پہلے بتا چکے ہیں کہ خلق قرآن کا قول تاثیر یہود کا نتیجہ تھا جو خلق توراۃ کے قائل تھے۔ لیکن ازلیت قرآن کا قول بھی سراسر اجنبی ہے۔ اور ترجیح اس بات کو ہے کہ یہ مسیحیوں سے مستمد ہے۔ جو قدم کلمہ کے قائل تھے۔ میکڈانلڈ کا بیان بھی ہے وہ کہتا ہے کہ قرآن کے قدیم اور غیر مخلوق ہونے کا قول مسیحیوں سے ماخوذ ہے جو کلمۂ سماویہ کو غیر مخلوق مانتے تھے پس یہ عقیدہ کلیسائے یونان شرقی سے منتقل ہو کر یحیٰی دمشقی کے ذریعہ مسلمانوں تک پہنچا اور وحدت فکری کا سبب بنا[2] اور میکڈانلڈ کے اس قول کو اہمیت اس صورت

---

[1] استحسان الخوض فی الکلام ص ۱۰-۱۱

[2] Mc Donald P. 146

میں زیادہ بڑھ جاتی ہے جب خلیفہ مامون کا وہ مکتوب پیش نظر رہے جو اس نے رقّہ سے اسحاق بن ابراہیم کو والی شہر بغداد کو بھیجا تھا کہ جو لوگ قرآن کو غیر مخلوق کہتے ہیں وہ عیسیٰ بن مریم کے بارے میں قول نصاریٰ سے مشابہت رکھتے ہیں جو کہتے ہیں کہ وہ مخلوق نہیں۔ کیونکہ وہ کلمۃ اللہ تھے۔[1]

اس قول کی روشنی میں فقہا اور محدثین کا موقف ہمیں بہ آسانی معلوم ہو جاتا ہے۔ جب ہم دیکھتے ہیں۔ کہ انہیں ابراہیم بن اسحاق نے جب اپنے روبرو طلب کیا۔ اور مسئلہ خلق قرآن پر ان سے گفت گو کی۔ تو ان میں سے ہر ایک نے کہا:

"قرآن خدا کا کلام ہے اور بس"!

ابن حنبل رح نے کہا:

"قرآن خدا کا کلام ہے اور اس پر میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتا"[2]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان فقہا اور محدثین نے نہ صرف قرآن کو مخلوق کہا بلکہ اسے غیر مخلوق کہنے سے بھی انکار کیا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل رح کا ارشاد ہے:

"جو قرآن کے الفاظ کو مخلوق کہتا ہے وہ جہنمی ہے اور جو غیر مخلوق کہتا ہے۔ وہ بدعتی ہے"[2]

اور وہ لوگ جو قرآن کے بارے میں متوقف تھے نہ اسے مخلوق کہتے تھے۔ نہ غیر مخلوق۔ وہ صرف توقف کی دعوت دیتے تھے اور ان کی حجت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ نہ کلام رسول ص میں اس سے متعلق کوئی بات ملتی ہے نہ مسلمانوں کا ان دونوں باتوں میں سے کسی بات پر اجماع ہے[3]

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کی ازلیت اور اس کے مخلوق ہونے کے بارے میں جو بات کہی جاتی ہے وہ اسلام کے لیے بالکل نئی ہے اور نتیجہ ہے اسلام پر دوسرے مذاہب کی اثر اندازی کا اور دوسری اقوام سے مسلمانوں کے اختلاط و امتزاج کا۔

معتزلہ کا اصل مسلک

اب ہم دیکھیں گے کہ یہ مسئلہ صعب کس طرح ابھرا؟ اور کیونکر اس نے نشو و نما کے مراحل طے کیے؟ اور صفات ازلیہ سے اس کا علاقہ کیا ہے

---

[1] الطبری ج ۱۰ ص ۲۸۸۔ طبقات الشافعیہ ج ۱ ص ۲۰۷

[2] الطبری ج ۱۰ ص ۲۸۸۔ [3] الصواعق المرسلہ ج ۲ ص ۳۰۷

[3] الابانہ ص ۴۰

ہمارا خیال ہے کہ معتزلہ صفات قدمیہ کے منکر نہیں ہیں اگر ہمارا مقصود صفات قدمیہ سے عین ذات ہے۔ البتہ وہ اس کے منکر ہیں کہ صفات کو اشیاء و ذات قدیمہ بایں طور مانا جائے کہ وہ ذات سے الگ اور جدا ہیں۔ کیونکہ اس طرح تعدد قدما، لازم آتا ہے۔!

البتہ یہ ضرور ہے کہ معتزلہ نے متعدد مسائل میں اس اصول کی پابندی نہیں کی ہے۔ ان میں سے ایک کلام بھی ہے۔ پس کلام کو علم اور قدرت کی طرح خدا کی صفت ذات نہیں مانا جا سکتا۔ چنانچہ اس باب میں غور و فکر کے بعد انہوں نے تحریر سے کام لینا شروع کر دیا۔

معتزلہ کے نزدیک ایک کلام کی حقیقت یہ ہے کہ وہ شاہداً اور غائباً عبارت ہے۔ حروف منظمہ اور اصوات متقطعہ سے [1] اور کلام نہ جنس ہے نہ ایسی نوع جو دوسرے تمام معانی کی طرح حقیقت عقلیہ کی حامل ہو۔ بلکہ وہ مجرد اصطلاح ہے اور اس کا صدور صرف زبان ہے جو ممکن ہے۔ جو اس پر قدرت رکھتا ہے وہ متکلم ہے اور جو اس پر قدرت نہیں رکھتا وہ گونگا ہے [2]

کلام جسم ہے یا عرض؟

اس کے بعد معتزلہ کا اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا کلام جسم ہے یا عرض؟ بعض کے نزدیک وہ جسم ہے اور جسم کے سوا کوئی چیز نہیں ہے۔ دوسرے لوگ مثلاً ابو الہذیل علاف، معمر اور جعفر بن حرب اور اسکافی کا قول ہے کہ کلام عرض ہے۔

نظام اور اس کے اصحاب اسی طرف گئے ہیں کہ خلق کا کلام عرض ہے وہ حرکت بھی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک عرض اور حرکت ایک ہی ہیں۔ لیکن اللہ کا کلام عرض نہیں۔ بلکہ جسم ہے۔ پس اس اصول کے مطابق اللہ تعالٰے کا کلام مخلوق اور حادث ہے۔ کیونکہ اجسام و اعراض کے لیے مخلوق اور حادث ہونا لازمی ہے۔ اور کلام اللہ ہی نے پیدا کیا ہے۔

معمر کے نزدیک کلام عرض ہے اور یہ بات مستحیل ہے کہ اللہ تعالٰے سے اعراض کا صدور ہو۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰے کا کلام فعل علی الحقیقۃ ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک وہ اس کان کا فعل ہے جس سے سنا جا سکتا [3]

---

[1] نہایۃ الاقدام ص ۲۸۸۔

[2] " " ص ۳۲۴

[3] المقالات ج ۱ ص ۱۹۱ - ۱۹۳۔
الصواعق المرسلہ ج ۲ ص ۲۸۹، ۲۹۰۔

پس جب اللہ کا کلام مخلوق ہے تو قرآن بھی مخلوق ہی ہوا۔ کیونکہ وہ بھی اس کا کلام ہے۔ اللہ ہی نے اسے پیدا کیا۔ اور اس کا احداث کیا ہے۔ لیکن کس طرح ——— ؟ یہ ناممکن ہے کہ خدا نے کلام اپنی ذات میں احداث کیا ہو۔ کیونکہ وہ جب بولے گا تو گویا اس نے اپنی ذات میں آواز پیدا کی اور یہ آواز جسم ہے اور نہ عرض ہے۔ اس طرح ذاتِ خداوندی محل حوادث قرار پائے گی۔ اور یہ بھی روا نہیں کہ اس کے کلام کو لامحل میں پیدا کیا ہو۔ کیونکہ اجسام اور اعراض محل کے طالب ہوتے ہیں۔ جہاں وہ قائم ہوں۔ لہٰذا اس کے سوا کوئی صورت باقی نہیں رہتی کہ اس نے کلام کو کسی محل میں پیدا کیا ہو[۱]۔ غرض اس اساس پر معتزلہ اللہ تعالےٰ کو متکلم مانتے ہیں۔ لیکن کلام قدیم کے ساتھ نہیں بلکہ کلام حادث کے ساتھ جسے وہ حاجت کلام کے وقت پیدا کر لیتا ہے۔ اور یہ کلام حادث اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ بلکہ اس کی ذات علیہ سے خارج ہے۔ جسے وہ کسی محل میں پیدا کرتا ہے اور اسی محل سے وہ سنا جاتا ہے۔

معتزلہ محل کے لیے شرط یہ رکھتے ہیں کہ اسے از قبیل جمادات ہونا چاہیے تاکہ اللہ تعالےٰ کے سوا کوئی اس کے ذریعہ تکلم نہ کر سکے[۲]۔

معتزلہ کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ حقیقت متکلم اور فعل کلام ہے نہ کہ اس سے جس سے وہ قائم ہے[۳]۔

چنانچہ اس آیت قرآنی کے بارے میں:

وکلم اللہ موسیٰ تکلیما ہ

"یعنی اللہ تعالےٰ نے موسیٰؑ سے بات کی"۔

وہ سخت کشمکش و پیچ میں پڑ جاتے ہیں اور آخر کار تاویل کا آسرا تلاش کرتے ہیں۔ اور تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے کلام کو ایک درخت میں پیدا کیا۔ اس سے کلام نکلا جسے موسےٰؑ علیہ السلام نے سنا[۴]۔

مامون کی طرف سے معتزلہ کی تائید

چونکہ معتزلہ وحدانیت الٰہی کے دفاع میں سرگرم تھے اور اس وحدانیت کی منافی ہر چیز کے مقابلے میں

۱؎ الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۴۸-۴۹ ، الصواعق المرسلہ ج ۲ ص ۲۸۹، ۲۹۰

۲؎ " " ص ۵۴، ۵۸

۳؎ نہایۃ الاقدام ص ۲۷۹، ۲۸۰۔

۴؎ بغیۃ المرتاد ص ۸۰، ۸۱ ، الصواعق المرسلہ ج ۲ ص ۳۳۰۔

ڈٹ جاتے تھے۔ اس لئے اُنہوں نے قرآن کے "غیر مخلوق" ہونے کا قول جب سنا تو اسے وحدانیت الٰہی کا معارض قرار دیا۔ کیونکہ جو چیز غیر مخلوق (غیر فناپذیر) ہے۔ وہ قدیم اور ازلی بھی ہے۔ حالانکہ قدم اور ازلیت صرف اللہ تعالےٰ کی صفات ہیں۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ خلیفہ مامون ـــــ جو معتزلی مسلک پر عامل تھا ـــــ کہا کرتا تھا۔

"جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن غیر مخلوق ہے وہ ملحد اور مشبہہ ہیں۔ کیونکہ وہ اللہ کی پیدا کی ہوئی چیز کو اس صفت سے متصف کرتے ہیں جو صرف خدائے یکتا کی صفت ہے [۱]۔ چنانچہ مامون اس قول کو شرک اور تشبیہہ پر مبنی قرار دیتا تھا۔ اسے ان لوگوں پر بڑا تعجب ہوتا تھا جو قرآن کو غیر مخلوق مانتے تھے۔ اس کے نزدیک یا تو یہ لوگ کاذب تھے یا نقص عقل کے باعث اہل جہالت میں سے تھے۔ دین کی حقیقت اور توحید کی حقیقت سے یکسر ناواقف اور گمراہ اور اپنے جہل و نادانی کے باعث اس سے معذور کہ اللہ کی قدر صحیح معنی میں سمجھ سکیں۔ اس کی کنہ معرفت حاصل کر سکیں اور خالق و مخلوق کے مابین فرق اور تمیز کر سکیں۔ اور ان دونوں صورتوں میں حقیقت توحید سے ناآشنا اور ایمان کی نعمت سے محروم [۲]

شاید یہی وجہ تھی کہ مامون نے قضاۃ، محدثین اور جملہ علماء کو تو امتحان میں ڈالا اور ان کا امتحان لیا۔ لیکن عوام سے تعرض نہیں کیا۔ اس لیے کہ عوام نظر و استدلال سے محروم ہوتے ہیں لیکن علماء ارباب نظر و استدلال ہوتے ہیں۔ وہ بآسانی خالق اور مخلوق کے مابین فرق و تمیز کر سکتے ہیں۔ اور اس بات کا ادراک کر سکتے ہیں کہ اس کے سوا کچھ ممکن ہی نہیں ہے کہ قرآن کو مخلوق مانا جائے۔ چنانچہ اس گروہ کے جو لوگ عقیدہ قدم قرآن پر مصر اور بضد تھے وہ مامون کے نزدیک کاذب اور معاند تھے۔ چنانچہ اس کی نکیر ان پر شدید ہوگئی اور انہیں طرح طرح کی اذیتوں اور تکلیفوں میں اس نے مبتلا کیا۔

معتزلہ کے دلائل قرآن سے معتزلہ نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ دلائل عقلی سے خلق قرآن کا اثبات کیا ہو۔ بلکہ اپنے قول اور حجت کی تائید و توثیق میں نقلی دلائل بھی پیش کئے۔

چنانچہ مامون بعض آیات قرآن کریم سے قرآن کا مخلوق ہونا ثابت کیا کرتے تھے۔ مثلاً:

انا جعلنٰہ قرآنا عربیا

---

[۱] الطبری ج ۱۰ ص ۲۸۷۔

[۲] " ج ۱۰ ص ۲۸۴، ۲۸۵۔

یعنی ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن بنایا ۔[1]
پس جو چیز بنائی جائے وہ ظاہر ہے مخلوق ہوگی۔
اس طرح قرآن کریم کی آیت ہے۔
الر۔ کتاب احکمت آیاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر
یعنی یہ (قرآن) ایک ایسی کتاب ہے کہ اس کی آیتیں (دلائل سے) محکم کی گئی ہیں۔ پھر (اس کے ساتھ) صاف صاف (بھی) بیان کی گئی ہیں۔ وہ (کتاب ایسی ہے کہ) ایک حکیم باخبر (اللہ تعالیٰ) کی طرف سے (ہے)[2]
پس جو چیز محکم ہوا سے محکم کرنے والا بھی کوئی ہوگا۔ جو چیز صاف صاف بیان کی گئی ہو اس کا بیان کرنے والا بھی کوئی ہوگا۔ اور وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے۔
اسی طرح قرآن کریم کی ایک آیت ہے:
وکذلك نقص علیك من انباء ما قد سبق
یعنی (جس طرح ہم نے موسےٰؑ کا قصہ بیان کیا) اسی طرح ہم آپ سے واقعات گذشتہ کی خبریں بھی بیان کرتے رہتے ہیں"[3]
اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ ایسے واقعات وامور کے قصے بیان کرتا ہے۔ جن کے بیان کا بعد میں اس نے احداث کیا۔
اسی طرح اللہ تبارک وتعالیٰ کا قول ہے۔
انہ لقرآن مجید فی لوح محفوظ!
یعنی بلکہ وہ ایک باعظمت قرآن ہے جو لوح محفوظ میں (لکھا ہوا) ہے[4]
یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لوح محفوظ قرآن کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور احاطہ صرف اس چیز کا کیا جا سکتا ہے۔ جو مخلوق ہو۔

---

[1] سورۃ زخرف آیۃ ۳۔
[2] سورۃ ھود آیۃ ۱۔
[3] سورۃ طٰہٰ آیۃ ۱۰۲۔
[4] سورۃ بروج آیۃ ۲۲۔

اسی طرح اللہ تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے:

مایاتیھم عن ذکر من ربھم محدث

یعنی ان کے پاس جو نصیحت ان کے رب کی طرف سے تازہ آتی ہے"[1]

گویا خود اللہ تعالےٰ بتاتا ہے کہ قرآن میں "محدث" (نئی چیزیں) ہیں اور نئی چیز ظاھر ہے۔ قدیم نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح اللہ تبارک و تعالےٰ فرماتا ہے:

لایاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ

یعنی (اس قرآن میں) باطل بات نہ اس کے آگے کی طرف سے آسکتی ہے نہ پیچھے کی طرف سے[2]

گویا خود اللہ تعالےٰ نے قرآن کے اول و آخر کا ذکر فرما دیا۔ اور یہ حادث ہی کی صفت ہے[3]

تاریخ معتزلہ کا ایک اہم باب

یہ تھا مختصر طور پر خلق قرآن سے متعلق معتزلہ کا قول اور وہ اس درجہ غلو اور مبالغے کے شکار ہو گئے کہ اس کو انہوں نے توحید کی طرح اہم مسئلہ بنا لیا۔ اور جس نے اختلاف کیا۔ اس کے خلاف کفر و الحاد کا فتویٰ صادر کر دیا[4] حتیٰ کہ مامون نے تو اسے وہ اہمیت دی، گویا اس کا نہ ماننا اسلام کے لیے ایک عظیم خطرہ تھا اور مخالفین کے ہاتھ میں ایک طرح کا ہتھیار جن سے لڑنا ضروری تھا۔ چنانچہ تاریخ اعتزال میں اس نے غیر معمولی اہمیت حاصل کر لی۔ خاص طور پر معتزلہ کے دور قوت و عروج کے زمانے میں یہ مسئلہ ایک کسوٹی بن گیا تھا جس سے کھرے کھوٹے کی تمیز کی جاتی تھی۔

◎

---

[1] سورۃ انبیاء آیۃ ۲۔

[2] سورۃ حم سجدہ آیۃ ۴۲۔

[3] الطبری ج ۱۰ ص ۲۸۷، ج ۱۱ ص ۱۸، الملل والنحل ج ۱ ص ۷۶،

[4] ا ر ج ۱۰ ص ۲۸۷۔

ج۔

رویت باری تعالیٰ

اہل السنت کا اعتقاد

اہل السنت کا اعتقاد ہے کہ قیامت کے دن اہل جنت خدا کا دیدار کریں گے، لیکن یہ دیدار اس قوت کی بنا پر نہیں ہوگا جو آنکھ کو بخشی گئی ہے، بلکہ اس قوت کی بنا پر ہوگا جو خدا کی طرف سے بطور خاص عطا کی گئی ہوگی[1] اور اس اعتقاد کی بنیاد و اساس قرآن کریم کی یہ آیت قرار دیتے ہیں۔

وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ۔

(یعنی بہت سے چہرے اس روز بارونق ہوں گے۔ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے[2])

یا قرآن میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جو سوال وارد ہوا ہے:۔

(یعنی اے میرے پروردگار! اپنا دیدار مجھے دکھادے۔ کہ میں آپ کو ایک نظر دیکھ لوں[3])

کیونکہ انبیاءؑ جب کہ معصوم ہوتے ہیں تو حضرت موسیٰؑ کے لئے جائز نہیں تھا کہ ایسا سوال کرتے جو مستحیل اور ناممکن تھا۔[4]

اسی طرح اللہ تبارک تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ

تحیتھم یوم یلقونہ سلام

---

[1] ابن حزم ج ۳ ص ۲

[2] سورۃ قیامہ، آیت ۲۲

[3] سورۃ اعراف، آیت ۱۳۹

[4] اصول الدین، ص ۹۹ نہایۃ الاقدام، ص ۳۶۷

(یعنی وہ جس روز اللہ سے ملیں گے تو ان کو جو سلام ہوگا وہ یہ ہوگا کہ السلام علیکم ۔[۱])

اشعری کے دلائل رویت

اشعری کا خیال ہے کہ مومنین جب اپنے رب سے ملاقی ہوں گے تو اسے دیکھیں گے[۲] کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

اللہ نور السموات والارض

(یعنی اللہ آسمان و زمین کا نور ہے[۳])

اور نور کو دیکھا جا سکتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ نجات کے دن کافر دیدار الٰہی نہیں کر سکیں گے۔

کلا انھم عن ربھم یومئذ لمحجوبون ○

(یعنی، یہ اس روز اپنے رب کے دیدار سے روک دیئے جائیں گے۔[۴]

اس کے معنی لازمی طور پر یہی ہوئے کہ مومنین نجات کے دن دیدار الٰہی سے شادکام ہوں گے جیسا کہ قرآن کریم نے وعدہ کیا ہے۔

آیات قرانی کے علاوہ احادیث شریف سے بھی اس خیال کی تائید نکلتی ہے، چنانچہ قیس ابن حازم جریر سے روایت کرتے ہیں کہ:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شب بدر کو ہمارے پاس تشریف لائے اور ارشاد فرمایا:-

"تم لوگ قیامت کے دن اپنے رب کو اس طرح دیکھو گے جس طرح اسے دیکھ رہے ہو!"[۵]

ان تصریحات و تعلیٰ کی روشنی میں از روئے شرع اہل سنت یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ رویت باری تعالیٰ قیامت کے دن ضرور ہوگی، البتہ دنیا میں دیدار الٰہی کے وہ قائل نہیں ہیں۔

---

[۱] سورۃ احزاب، آیۃ ۴۴

[۲] الابانۃ، ص ۱۶

[۳] سورۃ نور، آیۃ ۳۵

[۴] سورۃ مطففین، آیۃ ۱۵

[۵] صحیح بخاری، ج ۸ ص ۱۶۸

صحابۂ کرام کا اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا آپؐ نے شب اسراء کو اپنے رب کا دیدار کیا؟ اکثر صحابہ کی رائے یہ ہے کہ آپؐ نے دیدار الٰہی کیا [۱]

معتزلہ رویت کے مخالف ہیں

لیکن معتزلہ اس باب میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار قیامت کے دن بھی نہیں ممکن ہے۔

البتہ اس باب میں معتزلہ باہم مختلف ہیں کہ آیا رویت باری تعالیٰ قلب سے بھی ممکن ہے یا نہیں؛ معتزلہ کی اکثریت کا خیال ہے کہ ہم اللہ کو قلوب سے دیکھ سکتے ہیں۔ قلب سے دیکھنے کے معنیٰ یہ ہیں کہ ہم دل سے اس کے وجود کا علم رکھتے ہیں۔[۲]

رویت باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو اختلاف ہے وہ در اصل اس کی صفات ہی کی ایک شاخ ہے۔ اور معتزلہ جو اتنی شدت اور سختی کے ساتھ اس کے منکر ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ کے مان لینے سے خدا کے لئے تشبیہ و تجسیم لازم آتی ہے۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ رویت عبارت ہے ایک ایسی شعاع سے جو رائی اور مرئی (دیکھنے والے اور دکھائی دینے والے) کے مابین سبب اتصال ہے، اور اس کا حصول بغیر جسم کے نہیں ہو سکتا، پس رویت ایک طرح کا ادراک ہے جو علم سے ماوراء ہے اور اس کا تعلق صرف موجود ہی سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی نفی کرتے ہیں اور اسے مستحیل اور ناممکن قطعی خیال کرتے ہیں۔[۳] اور اپنے قول کی صحت کو قرآن کی اس آیت سے مدلل اور مبرہن کرتے ہیں:

لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار

(یعنی، خدا کو کسی کی نگاہ محیط نہیں ہو سکتی اور وہ سب نگاہوں کو محیط ہے۔ [۴])

چنانچہ اس آیت کی روشنی میں معتزلہ پوری قوت کے ساتھ اس عقیدے کی مقاومت اور مخالفت کرتے تھے، جس کا لازمی نتیجہ اللہ تعالیٰ کی تحدید اور مخلوقات سے تشبیہہ کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔

چنانچہ جب امام احمد بن حنبلؒ خلیفہ معتصم کے سامنے پیش کئے گئے تو احمد بن ابی داؤد نے کہا،

---

[۱] بستان العارفین، ص ۵۹، ۶۰

[۲] المقالات ج ۱، ص ۱۶۷، ۲۱۶۔

[۳] نہایۃ الاقدام، ص ۳۵۶

[۴] سورۃ انعام، آیۃ ۱۰۳

ابن حزم، ج ۳، ص ۲

"یا امیر المومنین اس شخص (امام احمد بن حنبلؒ) کا خیال ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا۔ حالانکہ آنکھ صرف محدود چیز ہی کو دیکھ سکتی ہے"۔ [1]

اسی طرح جب احمد بن نصر الخزاعی خلیفہ واثق کے سامنے پیش کئے گئے تو ان سے واثق نے سوال کیا۔

"کیا تم قیامت کے دن خدا کا دیدار کرو گے؟"

احمد بن نصر نے جواب میں کہا۔

"روایات سے تو یہی ثابت ہے"۔

واثق بگڑ کر بولا:۔

"کمبخت کیا تو خدا کو اسی طرح دیکھے گا جس طرح کسی محدود جسم کو دیکھتا ہے۔" [2]

فتوائے کفر

نفی رویت کے سلسلے میں بھی معتزلہ نے اپنے مبالغے اور تعصب کا اظہار نہایت جوش و خروش کے ساتھ شروع کر دیا جس طرح خلق قرآن کے سلسلے میں کرتے رہے تھے، چنانچہ جو لوگ رویت باری تعالیٰ کے قائل تھے ان کے کفر کے فتوے صادر کرتے تھے۔ [3]

شیوخ معتزلہ میں ایک مشہور شخص ابوموسیٰ امرداد کہا کرتا تھا۔

"جس شخص کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا دیدار ابصار سے ممکن ہے وہ کافر ہے جو ایسے شخص کے کفر میں شک کرے وہ بھی کافر ہے اور جو اس شک کرنے والے کے کفر میں شک کرے وہ بھی کافر ہے۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کو اس کی مخلوق سے مشابہ بنایا اور تشبیہ کفر ہے۔" [4]

معتزلہ کی تاویلیں

جن نصوص شرعیہ سے رویت باری تعالیٰ کا اثبات ہوتا ہے ان کے سامنے معتزلہ حیران و سرگشتہ ہو کر رہ جاتے تھے، جہاں تک احادیث کا تعلق تھا وہ ان کے راویوں کی تکذیب کرتے تھے۔ اور انہیں مجروح قرار دیتے تھے۔ اور ان کے اسناد

---

[1] مناقب الامام احمد بن حنبل، ص ۳۹۱

[2] المناقب، ص ۳۹۸، ۳۹۹

[3] الفرق بین الفرق، ص ۱۵۲

[4] الانتصار، ص ۶۷، ۶۸

ہیں طعن کرتے تھے، چنانچہ جب احمد بن حنبلؒ نے حدیث جریر سے احتجاج کیا۔ تو منتصم نے قاضی احمد بن داوٗد سے کہا۔

"اب کیا کہتے ہو؟"

قاضی صاحب نے فوراً جواب میں کہا۔

"انہوں نے جریر کی حدیث سے احتجاج کیا ہے، اس حدیث کا ایک راوی قیس بن حازم ہے جو ایک گنوار، اور پابند شرع شخص نہ تھا۔[۱]

لیکن جہاں تک آیات قرآنی کا تعلق تھا ان کی تکذیب کی وہ جرأت نہیں کر سکتے تھے۔ لہذا انہیں مجازی قرار دے کر تاویل کرنے لگتے تھے، مثلاً آیۃ کریمہ "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ" میں "دیکھنے" والوں (ناظرہ) سے مراد یہ لیا اور تاویل یوں کی کہ یہاں مراد "نظر انتظار" ہے، نہ کہ "نظر رویت"[۲]

ابو علی الجبائی فرماتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ "الی" جو آیا ہے، یہ صرف خبر نہیں ہے بلکہ اسم ہے جس کے معنی ہیں "نعمت" کیونکہ یہ لفظ الی، مشتق ہے "الآلاء" سے، پس اس آیت کے معنی یہ ہوئے کہ لوگ اپنے رب کی نعمتوں کے منتظر (قیامت کے دن) ہوں گے۔[۳]

اسی طرح اس آیۃ کریمہ "اللہ نور السموات والارض" کی تاویل معتزلہ یوں کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حقیقۃً نور نہیں ہے کہ اس کی رویت بالابصار ممکن ہو[۴] بلکہ اس سے مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین اور آسمان کو منور کیا ہے۔[۵]

اشاعرہ کا معتزلہ سے مسئلہ رویت میں اختلاف

معتزلہ کے مسئلہ رویت یعنی رویت باری تعالیٰ سے متعلق آیات قرآنی کی جو تاویل انہوں نے کی ہے اشاعرہ کو اس سے سخت و شدید اختلاف ہے وہ کہتے ہیں ادراک بصری رائی (دیکھنے والے) کے ساتھ قائم ہوتا ہے، وہ مرئی (دیکھے جانے والے) کے ساتھ اتصال شعاع کا مستدعی نہیں

---

[۱] المناقب ص ۳۹۱، ۳۹۲

[۲] الابانۃ ص ۱۴

[۳] ابن حزم، ج ۳، ص ۳

[۴] الابانۃ ص ۱۸

[۵] الصواعق المرسلہ ج ۲، ص ۱۸۸

ہوتا، نہ رائی کے ساتھ کسی چیز کے انفصال کا طالب ہوتا ہے۔ پس جب تاثیر اور تاثر دونوں باطل ہو گئے تو رویت بایں طور جائز ہو گئی کہ نہ تشبیہہ واجب رہی، نہ حقیقت سے انقلاب اور یہ معنی ایسے ہی ہو گئے جیسے علم یا جنس ہے جس کا مساوی طور پر موجود اور غائب سے رشتہ قائم ہوتا ہے، اور جس کے لئے نہ تاثر واجب ہے نہ تاثیر[۱]

اور جبائی نے جو آیۃ کریمہ "وجوہٌ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ" کی تاویل یہ کی ہے کہ قیامت کے دن لوگ اپنے رب کی نعمتوں کے منتظر ہوں گے، اس کے خلاف دلیل لاتے ہوئے اشعری کہتے ہیں :۔

"اس آیۃ کریمہ میں جس نظر کا ذکر آیا ہے۔ وہ نظر انتظار نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ کیفیت تو ہوتی بے چینی اور پریشانی کی، اور قیامت کے دن ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ جنت دار نعیم ہے آماجگاہ اضطراب و تشویش کی نہیں، اور یہ بھی ممکن نہیں کہ اس نظر کو نظر اعتبار قرار دیا جائے، اس لئے کہ آخرت دار اعتبار بلکہ دار ثواب یا عقاب ہے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ اس نظر کو نظر قلب قرار دیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نظر کا ذکر وجہ (چہرے) کے ساتھ کیا ہے، جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نظر سے مراد صرف نظر چشم ہے، اور جب یہ تینوں معانی ـــ نظر انتظار، نظر اعتبار، نظر قلب ـــ باطل ہو گئے تو اب صرف ایک ہی نظر باقی رہ جاتی ہے اور وہ ہے نظر رویت"۔ اھ[۲]

اشعری کا یہ قول ہے کہ معتزلہ کا آیۃ کریمہ "لا تدرکہ الابصار" سے استدلال و احتجاج غلط ہے، اس لئے کہ اس آیت کے معنی وہ نہیں ہیں جو اپنی تاویل سے وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس کا صاف صاف مفہوم یہ ہے کہ دنیا میں ابصار کے ذریعہ ادراک ایسا نہیں ہو سکتا، البتہ آخرت میں ضرور ہو سکتا ہے ہاں کافروں کے لئے بے شک آخرت میں بھی یہ ناممکن ہے۔[۳]

یہ تاویل اس وقت اور ضعیف نظر آتی ہے اگر غزالی کا قول پیش نظر رکھا جائے، وہ آیۃ مذکورہ بالا میں ادراک کے معنی رویت کے نہیں لیتے۔ بلکہ کہتے ہیں اس سے مراد احاطہ ہے۔ پس لا تدرکہ الابصار

---

[۱] الابانۃ ص ۲۰ نہایۃ الاقدام ص ۳۵۶، ۳۵۸

[۲] الابانۃ ص ۱۳

[۳] الابانۃ ص ۱۷

کے معنی ہوئے کہ ابصار کے ذریعہ ذات الٰہی کا احاطہ جملہ اطراف و جوانب سے اس طرح ناممکن ہوتا جس طرح رویت اجسام کا احاطہ کر لیتی ہے۔ [1] اس سے ثابت ہوا کہ ادراک کا مطلب ہے احاطہ اور ظاہر ہے یہ رویت سے الگ چیز ہے۔

اشاعرہ کے مقابلے میں معتزلہ کا پلہ بھاری ہے

معتزلہ اور اشعریہ کے مابین اس اختلاف میں نقطۂ جوہری یہ نہیں ہے کہ ان ہر دو میں سے تاویل آیات مذکورہ بالا سے متعلق یعنی حقیقت رویت کے بارے میں کون برسر صواب ہے اور کون برسر خطا۔

میرے نزدیک اشاعرہ رویت کی جو تعریف کرتے ہیں کسی معقول بنیاد پر قائم نہیں ہے اور معتزلہ کی تعریف علمی اعتبار سے زیادہ وزنی اور صحیح ہے، اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ اشاعرہ کا یہ قول صحیح ہے کہ رویت رائی اور مرئی کے مابین اتصال شعاع کی مقتضی نہیں ہوتی۔ تو بھی کیا معتزلہ کی اس دلیل کا جواب ہے کہ جو چیز مرئی ہوتی ہے محدود ہی ہوتی ہے۔؟

---

[1] الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۳۲

تشبیہ و تجسیم کے دوسرے مسائل

صفاتِ ازلیہ صفات ازلیہ، خلقِ قرآن، اور رویت باری تعالیٰ کے مباحث بمعہ مسائل توحید کو مشتمل نہیں ہیں، نہ جملہ مشاکل تشبیہہ کو حاوی ہیں۔ دوسرے بہت سے ایسے امور ہیں جو تشبیہہ و تجسیم سے تعلق رکھتے ہیں، جن کے بارے میں معتزلہ نے سوال اٹھایا ہے۔ اپنی رائے کا اظہار کیا ہے، اور ان سے متعلق احکام صادر کئے ہیں، پس ضروری ہے کہ ان کا بھی جائزہ لے لیا جائے۔ اگرچہ یہ جائزہ سرسری ہی کیوں نہ ہو۔!

نفیِ جہت

اللہ سبحانہ تعالیٰ سے متعلق نفی جہت پر معتزلہ کا اجماع ہے، اس لئے کہ ان کا اعتقاد ہے اگر خدا کے لئے جہت تسلیم کر لی جائے تو اس کے باعث اس کے لئے مکان اور جسمیت کا اثبات بھی واجب ہوگا، [1] اسی بنیاد پر بعض معتزلہ مثلاً فوطی اور جبائی اس کی طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ لامکان ہے [2]

لیکن معتزلہ کی اکثریت اس طرف گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ لامکان نہیں ہے بلکہ وہ ہر جگہ ہے، اس طرح بزعم خویش انہوں نے جہت اور تحدید کی نفی کر دی ہے، ان کا یہ قول ایک طرح کی حلولیت کا اثبات ہے، چنانچہ اس پر ابن حزم اعتراض کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:-

"اگر اللہ تعالیٰ کسی ایک مکان میں ہے تو یا وہ جسم ہے یا عرض، اور اس مکان کو کسی ایک جہت سے یا جہات سے محیط بھی ہونا چاہیے، اور یہ بات ذات الٰہی سے متعلق ہے اس لئے کہ وہ ہر چیز کو محیط ہے جیسا کہ فرماتا ہے۔

" الا إنه بکل شیئ محیط " [3]

---

[1] الصواعق المرسلہ، ج ۱، ص ۷۷، ۷۸۔

[2] المقالات ج ۱، ص ۱۵۷

الملل والنحل ج ۱، ص ۸۳

[3] ابن حزم، ج ۲، ص ۹۶، ۹۸،

بغدادی اور ابن قیم نے بھی اس پر اعتراض کیا ہے، اس لئے کہ اگر یہ بات صحیح مان لی جائے تو واجب آئے گا کہ خدا ایسے اماکن میں بھی موجود و محیط ہو جو اس کے شایان شان نہیں ہیں [۱]۔ لیکن معتزلہ یہ بات یوں بتاتے تھے۔ ان کا خیال ہے کہ ہر جگہ موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان (جگہ) کا عالم ہے۔ [۲] اس کا مطلب ہر مکان میں اس کا بالذات حلول نہیں ہے۔

بغدادی اور ابن قیم کا یہ خیال بھی ہے کہ معتزلہ کا یہ قول کہ خدا ہر جگہ موجود ہے۔ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے مبنی بر خطا ہے اس لئے کہ لانہایت کے لئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ مکان متناہی میں پایا جائے؟

آیات متضمنہ جہت کی تاویل

قرآن کریم کی وہ تمام آیتیں جو معنی جہت کو متضمن ہیں، معتزلہ انہیں مجازی قرار دیتے ہیں اور ان کی تاویل کرتے ہیں، چنانچہ "وسع کرسیہ السمٰوٰت والارض"

(خدا کی کرسی سماوات وارض کو وسیع ہے)

اس آیۃ قرآنی میں "کرسی" کی تاویل، علم الٰہی سے کرتے ہیں [۳] یعنی اللہ کا علم سماوات وارض کو وسیع ہے۔ کیونکہ اگر کرسی کا مطلب واقعی کرسی سے لیا جائے، جس پر وہ بیٹھتا ہے تو پھر اسے محدود اور مجسم ماننا پڑے گا۔

اسی طرح معتزلہ اللہ تعالیٰ کے استواء عرش کا بھی انکار کرتے ہیں اور ظاہری معنی مراد نہیں لیتے، قرآن شریف کی وہ آیت جس میں استوا کا ذکر ہے یہ ہے:-

"الرحمٰن علی العرش استوٰی"

معتزلہ کہتے ہیں اگر خدا کو عرش پر مستول مان لیا جائے تو یہ غلط ہو گا کیونکہ کسی جسم پر جو چیز مستقر ہوتی ہوتی ہے وہ بھی جسم ہی ہوتی ہے۔ اور اس میں عرض کے سوا کوئی چیز نہیں پائی جا سکتی، اور اللہ تعالیٰ کی ان دونوں باتوں سے منزہ ہے نہ کہ جسم ہے نہ عرض، اس لئے کہ جو چیز کسی جسم پر متمکن ہوتی، وہ لا محالہ مقدر ہوتی، یا تو وہ اس جسم سے۔ جس پر متمکن ہے — بڑی ہوتی، یا چھوٹی، مساوی اور ان صورتوں میں

---

[۱] اصول الدین ص ۸۷

الجواب الکافی لمن سال عن الداد الشافی ص ۱۸۸

[۲] اصول الدین ص ۷۷

[۳] تاویل مختلف الحدیث، ص ۸۰

سے کوئی صورت بھی خالی از تحدید نہیں ہے، اور اگر یہ درست مان لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کسی جسم کو کسی بھی جہت سے مس کرتا ہے تو یہ بھی روا ہوگا کہ وہ تمام جہات سے مس کر سکے، اور اس صورت میں وہ اس سے محاط ہوگا۔ پس معتزلہ کی رائے میں اگر استواء کو اس کے معنی میں لیا جائے تو اس سے تحدید اور تجسیم و تحدید لازم آئے گی۔ چنانچہ اس سے بچنے کے لئے کہتے ہیں کہ آیتہ مذکورہ بالا میں استواء کا مطلب ہے استیلاء، یعنی غلبہ اور تسلط۔[1]

لیکن بغدادی کہتے ہیں کہ یہ تاویل درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کے لئے واجب آتا ہے کہ عرش پر استواء سے پہلے اس پر استیلاء نہیں رکھتا تھا۔[2]

چند مخصوص الفاظ کی تاویل

بعض معتزلہ کا قول ہے کہ کلمہ "استویٰ" کے معنی ہیں قصد کے یا دوسرے الفاظ میں یوں سمجھنا چاہئے کہ خدا نے خلق عرش کی طرف توجہ فرمائی۔[3]

معتزلہ خدا کے لئے فوقیت کی بھی نفی کرتے ہیں، جیسا کہ قرآن کریم کی اس آیتہ میں آتا ہے۔

"یخافون ربھم من فوقھم"

(یعنی وہ اپنے رب سے ڈرتے ہیں جو کہ ان پر بالا (دست) ہے)![4]

اس لئے کہ فوقیت بھی جہت پر دلالت کرتی ہے۔[5]

اسی طرح جن آیات میں اللہ تعالیٰ کے لئے مجی (آنے) کا ذکر آیا ہے، ان کی بھی معتزلہ تاویل کرتے ہیں، مثلاً:-

۱- جاء ربک (اور جس وقت آپ کا پروردگار (اور جوق جوق فرشتے میدان حشر میں آئیں گے)[6]

---

[1] الابانۃ ص ۴۳
المقالات، ج ۱، ص ۱۵۷، ۲۱۱
ابن حزم ج ۲ ص ۹۷

[2] اصول الدین ص ۱۱۲

[3] الصواعق المرسلہ ج ۲، ص ۱۲۶، ۱۳۵

[4] سورۃ نحل، آیت ۵۱

[5] الصواعق المرسلہ ج ۲، ص ۱۴۱

[6] سورۃ فجر، آیۃ ۲۳

۲۔ هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام

(یعنی یہ کج راہ) لوگ اس امر کے منتظر (معلوم ہوتے) ہیں کہ اللہ اور فرشتے بادل کے سائبانوں میں ان کے پاس (سزا دینے کے لئے) آئیں۔ [۱]

تاویل یہ کرتے ہیں کہ اللہ کے اس آنے سے مطلب اس کی قدرت یا اس کا حکم ہے۔ [۲]

اس طرح معتزلہ ان آیات کی بھی تاویل کرتے ہیں جن میں "معیت" کا لفظ آیا ہے، مثلاً:-

۱۔ هو معکم اینما کنتم

(یعنی وہ تمہارے ساتھ تھا جہاں بھی تم تھے)

۲۔ ان الله مع الذین اتقوا

(یعنی اللہ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو متقی ہیں)

۳۔ انی معکما اسمع واری

(میں تمہارے ساتھ ہوں، سن رہا ہوں اور دیکھ رہا ہوں۔)

معتزلہ کہتے ہیں معیت مجازی معنی میں ہے۔ اس کو حقیقت پر حمل کرنا ممتنع ہے، اس لئے کہ حقیقت معیت عبارت ہے مجاورت اور مخالطت سے، اور اللہ تعالیٰ سے قطعاً اس کی نفی ہوتی ہے۔ البتہ اس لفظ کا مطلب ہے، علم، نصرت، اور تائید [۳]

---

[۱] سورۃ بقر، آیۃ ۲۱۰

[۲] الصواعق المرسلہ، ج ۲۔ ص ۱۰۶۔

[۳] الصواعق المرسلہ، ج ۲۔ ص ۲۶۲۔

اللہ کے چہرے، ہاتھ، اور پہلو کی تاویل

قرآن کریم میں بعض ایسی آیات کریمہ وارد ہوئی ہیں، جو خدا کے وجہ (چہرے) کی طرف اشارہ کرتی ہیں، مثلاً: ۱۔ ویبقی وجہ ربک یا ذوالجلال والاکرام۔

(یعنی آپ کے رب کی ذات جو عظمت والی اور احسان والی ہے (فنا ہونے سے) باقی رہ جائے گی) [۱]

۲۔ کل شیئ ھالک الا وجھہ

(یعنی ہر چیز فنا ہو جائے گی، بجز ذات خداوندی کے)

معتزلہ خدا کے لئے چہرے (وجہ) کا وجود نہیں مانتے، کیونکہ وہ باقی جسم کا جزو ہوتا ہے، اور خدا کے لئے جزو جسم کا ماننا ممتنع ہے، لہذا، مذکورہ آیتوں کی وہ تاویل یوں کرتے ہیں کہ ان کا مطلب ہے۔

"ویبقی ربک"

یعنی آپ کا رب (فنا ہونے سے) باقی رہ جائے گا۔

بعض معتزلہ کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجہ (چہرے) کا مطلب ہے، اس کا رخ، یا ثواب یا جزاء [۲]

اسی طرح قرآن کریم میں بعض ایسی آیتیں وارد ہوئی ہیں جو اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ خدا ہاتھ رکھتا

---

[۱] سورۃ رحمٰن، آیۃ ۲۷

[۲] المقالات، ج ا ص ۱۶۵، ۲۱۸

الصواعق المرسلہ ج ۲، ص ۱۷۴

ہے ۔ مثلاً :۔

۱۔ ید اللہ فوق ایدیھم

(اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھ پر ہے)

معتزلہ اسے ممتنع اور محال مانتے ہیں کہ خدا کا ہاتھ بھی ایسا ہی ہو، جیسے دوسروں کے ہاتھ ہوتے ہیں، لہذا اس کی تاویل وہ اس طرح کرتے ہیں کہ اس آیت میں اور اس طرح کی دوسری آیتوں میں یہ یا اس سے ملتا جلتا لفظ جو آیا ہے اس سے مراد، درحقیقت ہاتھ نہیں ہے بلکہ قدرت یا نعمت ہے ۔ [۱]

اسی طرح بعض ایسی آیتیں بھی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ پہلو رکھتا ہے ، مثلاً :۔

یاحسرتا علی ما فرطت فی جنب اللہ :

یعنی ، کبھی (کل قیامت کے دن) کوئی شخص کہنے لگے کہ افسوس میری اس کوتاہی پر جو میں نے خدا کے پہلو (جناب) میں کی ۔ [۲]

معتزلہ اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ اس سے مراد امر الٰہی ہے [۳]

غرض ان باتوں سے یہ بات بہت اچھی طرح واضح اور ثابت ہو جاتی ہے کہ اللہ تبارک تعالیٰ کی وحدانیت کا دفاع اور تائید میں معتزلہ نے بے دریغ کوشش کی ، اس چیز سے لڑ پڑے ، جو انہیں اس وحدانیت باری تعالیٰ کے منافی نظر آتی ہے اور ان کی اس تائید و دفاع کی بنیاد عقلی دلائل پر تھی یہاں تک کہ انہوں نے ان آیات قرآنی کا بھی ظاہری مفہوم تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جو معانی تشبیہ و تجسیم کی محتمل تھیں، ان کی تاویل کی اور ظاہر معنی کسی حالت میں بھی قبول اور تسلیم نہیں کئے ، وہ انہیں مبنی بر مجاز قرار دیتے رہے اور ان کی ایسی تاویلیں کرتے رہے جو وحدانیت الٰہی کے اصول سے متفق ہوں، اور مخلوقات سے اس کی مشابہت کی تنزیہ کرتی ہوں ۔!

---

[۱] المقالات ج ۱ ، ص ۱۶۵

الابانۃ ص ۴۹ ، ۵۱

الصواعق المرسلہ ج ۲ ، ص ۱۵۳ ، ۱۷۰ ، ۱۹۵ ۔

[۲] سورۃ ، آیۃ ۵۶

[۳] المقالات ج ۱ ، ص ۲۱۸ ۔

عدل

○

لاہوتِ مسیحی سے مسلمانوں کا مبیّنہ تاثر

اس سے قبل ہم نے بتایا ہے کہ معتزلہ نے اپنے وقت ظہور ہی سے جس چیز پر سب سے زیادہ اپنی توجہ مبذول رکھی وہ تھا نفی قدر کا مسئلہ۔ ہم یہ بھی بتا چکے ہیں بعض مستشرقین مثلاً فان کریمر یہ خیال رکھتے ہیں کہ نفی قدر سے متعلق قدریہ کا اپنا مسلک لاہوت مسیحی سے ماخوذ تھا، کیونکہ اکثر نصاریٰ کا عقیدہ، حریت ارادہ پر مشتمل ہے، اور مسلمانوں نے جب بلاد شام کو فتح کیا تو عیسائیوں کو جس مسئلے میں بہت زیادہ مشغول پایا وہ بھی مسئلہ قدر تھا، جسے کلیسا کے لاہوتیوں نے موضوع نطق وکلام بنا رکھا تھا۔

اکثر شعرائے جاہلیت عرب، جبری تھے

لیکن یہ بات قطعی اور حتمی نہیں ہے کہ مسئلہ قدر مسلمانوں نے مسیحیوں سے لیا اس لئے کہ یہ ایسے مسائل اولیہ میں سے ہے جن پر آغازِ تفکر ہی سے عقل بشری نے غور وخوض کرنا شروع کر دیا تھا، پس یہ بہت پرانا مسئلہ ہے، بیر ادیان میں سے کسی دین، یا فلسفوں میں سے کسی فلسفے سے وابستہ نہیں ہے۔

بااین ہمہ میکڈانلڈ کا خیال ہے کہ قدریہ قطعاً لاہوت مسیحی سے متاثر تھے ورنہ اس مسئلے تک ان کی رسائی مستبعد تھی، میکڈانلڈ کا خیال ہے کہ مسئلہ قدر کی بنیاد واساس عقل بشری کی مسائل قدر میں تفکر ہے، کیونکہ عقل کو اللہ کی قدرت مطلقہ میں، اور افعال واعمال میں انسان کی حریت ارادہ کے مابین تناقض نظر آتا ہے۔ [1]

---

[1] میکڈانلڈ ص ۱۲۸، ۱۳۱۔

یہ بات بھی ثابت ہے کہ عرب جاہلیت میں بھی مسئلہ تقدیر میں غور و خوض کیا کرتے، اور اس کا اثبات کیا کرتے تھے چنانچہ اکثر شعرائے عہد جاہلیت جبریہ تھے۔ جیسا کہ ان کے اشعار سے ظاہر ہوتا ہے، مثلاً لبید بن ربیعہ کا شعر ہے:

"وہ (خدا) جسے چاہے خیر کا راستہ دکھا دے

اور جسے چاہے گمراہی کے راستے پر لا ڈالے"[۱]

اسی طرح نابغہ ذبیانی نے ایک شعر میں کہا ہے:

"آدمی وہ چیز اس وقت تک نہیں پاتا جو اس کی تمنا ہو جب تک

وہ چیز اس کے مقدر میں نہ کر دی گئی ہو۔"[۲]

اسی طرح کعب بن زہیر کے اشعار سے بھی مسئلہ قدر و جبر کا اثبات ہوتا ہے۔[۳]

آیات قرآنی متعلق بہ جبر

جب اسلام ظہور پذیر ہوا تو بہت سے مسلمان مسئلہ تقدیر کی طرف متوجہ ہوئے۔ شاید اس کا سبب یہ تھا کہ قرآن کریم میں ایسی بہت سی آیتیں ہیں جو جبر پر، یعنی انسان کے مجبور محض ہونے پر دلالت کرتی ہیں، اور ایسی آیتیں بھی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان اپنے ارادے میں آزاد۔ اور اپنے اعمال و افعال کا مسئول اور جواب دہ ہے۔

جن آیتوں سے انسان کا مجبور ہونا ثابت ہوتا ہے، وہ یہ ہیں:-

۱۔ قل لن یصیبنا الا ما کتب اللہ لنا۔

(اے محمدؐ) آپ فرمادیں، کہ ہم پر کوئی حادثہ نہیں پڑ سکتا مگر وہی جو اللہ نے مقدر فرمادیا ہے۔[۴]

۲۔ کذلک یضل اللہ من یشاء و یھدی من یشاء

(یعنی اس طرح اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے راہ یاب کرتا ہے۔[۵])

۳۔ قل لا املک لنفسی نفعا ولا ضرا الا ما شاء اللہ۔

(یعنی (اے محمدؐ) آپ فرما دیجئے، نہ میں اپنے آپ کو نفع پہنچانے پر قادر ہوں، نہ ضرر پہنچانے پر بجز اس کے

---

[۱] الاغانی ج ۸ ص ۷۰

[۲] تاویل مختلف الحدیث، ص ۳۵

[۳] العقد الفرید ج ۱، ص ۲۰۶

[۴] سورۃ توبہ، آیۃ ۵۱

[۵] سورہ اعراف، آیۃ ۱۸۸

جو خدا کی مرضی ہو۔ [1]

۴ ولو شئنا لاتینا کل نفس ھداھا ولکن حق القول منی لاملأن

جھنم من الجنۃ والناس اجمعین

یعنی اگر ہم کو منظور ہوتا تو ہم ہر شخص کو راہ (ہدایت) بتاتے۔ لیکن میری یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ میں جہنم کو جنات اور انسان دونوں سے ضرور بھر دوں گا [2]

۵ ولاینفعکم نصحی ان اردت ان انصح لکم ان کان اللہ

یرید ان یغویکم ھو ربکم والیہ راجعون۔

یعنی میری جو خیر خواہی تمہارے کام نہیں آسکتی۔ گو میں تمہاری کیسی ہی خیر خواہی کرنا چاہوں جبکہ اللہ ہی کو تمہارا گمراہ کرنا منظور ہو۔ وہی تمہارا مالک ہے۔ اور اسی کے پاس تم کو جانا ہے [3]

۶ ولقد بعثنا فی کل امۃ رسولہ ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت

فمنھم من ھدی ومنھم من حقت علیہ الضلالۃ:

یعنی، ہم ہر امت میں کوئی نہ کوئی پیغمبر بھیجتے رہے ہیں کہ تم اللہ کی عبادت کرو اور شیطان سے بچتے رہو سو ان میں بعض وہ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی اور بعض ان میں وہ ہوئے جن پر گمراہی کا ثبوت ہو گیا [4]

۷ ان الذین کفروا سواء علیھم أأنذرتھم ام لم تنذرھم

لا یومنون ختم اللہ علی قلوبھم وعلی سمعھم غشاوۃ ولھم

عذاب عظیم۔

یعنی بے شک جو لوگ کافر ہو چکے ہیں برابر ہے ان کے حق میں خواہ آپ ان کو ڈرائیں یا نہ ڈرائیں۔ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ مہر لگا دی ہے اللہ نے ان کے دلوں پر اور ان

---

[1] سورۃ مائدۃ آیۃ ۲۱

[2] سورۃ سجدہ آیۃ ۱۳

[3] سورہ ہود آیۃ ۳۶

[4] سورۃ نحل آیۃ ۳۶

کے کانوں پر اور ان کی آنکھوں پر پردہ (پڑ گیا) ہے اور ان کے لیے (بہت) بڑی سزا ہے [1]

۸ فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام، ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء

یعنی جس شخص کو اللہ (سیدھے) رستے پر ڈالنا چاہتا ہے اس کے سینے کو اسلام کے لیے کشادہ کر دیتا ہے اور جس کو گمراہ رکھنا چاہتا ہے اس کے سینے کو تنگ (اور) بہت تنگ کر دیتا ہے جیسے کوئی آسمان پر چڑھتا ہے [2]

آیاتِ قرآنی متعلق بہ اختیار

قرآن مجید کی وہ آیات جن سے قدر کی نفی ہوتی ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں:۔

۱ کل نفس بما کسبت رھینۃ

یعنی ہر شخص اپنے اعمال کے بدلے گانا۔بع ہوگا [3]

۲ من عمل صالحا فلنفسہ ومن اساء فعلیھا۔

یعنی جو شخص نیک عمل کرتا ہے وہ اپنے نفع کے لیے اور جو شخص برا عمل کرتا ہے۔ اس کا وبال اس پر پڑے گا [4]

۳ ھنالک تبلو کل نفس ما اسلفت

یعنی اس مقام پر ہر شخص اپنے کیے ہوئے کاموں کا امتحان کر لے گا [5]

۴ وقل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر

یعنی آپؐ کہہ دیں کہ یہ دین) حق تمہارے رب کی طرف سے (آیا) ہے۔ سو جس کا جی چاہے ایمان لے آئے اور جس کا جی چاہے کافر رہے [6]

---

[1] سورۃ بقرۃ آیۃ ۵، ۶۔

[2] سورۃ انعام آیۃ ۱۲۵۔

[3] سورۃ مدثر آیۃ ۳۸

[4] سورۃ حم سجدہ آیۃ ۴۶

[5] سورۃ یونس آیۃ ۳۱

[6] سورۃ کہف آیۃ ۲۸

۵ ان ھدینٰہ السبیل اما شاکرا و اما کفورا
یعنی ہم نے اس کو (انسان کو) راستہ بتایا۔ پھر یا تو وہ شکر گزار (اور مومن) ہو گیا یا ناشکرا (اور کافر) ہو گیا ۱

۶ قد جاء کم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسہ و من عمی فعلیھا
یعنی اب بلاشبہ تمہارے پاس تمہارے رب کی جانب سے حق بینی کے ذرائع پہنچ چکے ہیں سو جو شخص دیکھ لے گا وہ اپنا فائدہ کرے گا اور جو شخص اندھا (بنا) رہے گا۔ وہ اپنا نقصان کرے گا ۲

۷ قل یا ایھا الناس قد جاء کم الحق من ربکم فمن اھتدیٰ فانما یھتدی لنفسہ ومن ضل فانما یضل علیھا۔
یعنی آپ کہہ دیں کہ اے لوگو تمہارے پاس (دین) حق تمہارے رب کی طرف سے پہنچ چکا ہے۔ سو جو شخص راہِ راست پر آ جائے گا۔ وہ اپنے بھلے کے لیے راہِ راست پر آئے گا۔ اور جو شخص (اب بھی) گمراہ رہے گا۔ تو اس کا گمراہ ہونا (یعنی گمراہی کا وبال) بھی اسی پر پڑے گا ۳

۸ ومن یعمل سوءا او یظلم نفسہ ثم یستغفر اللہ یجد اللہ غفورا رحیما۔ ومن یکسب اثما فانما یکسبہ علی نفسہ وکان اللہ علیما حکیما
یعنی جو کوئی شخص برائی کرے یا اپنی جان کا ضرر کرے پھر اللہ تعالیٰ سے معافی چاہے تو وہ اسے بے انتہا مغفرت کرنے والا، بہت زیادہ رحمت والا پائے گا۔ اور جو شخص کچھ گناہ کا کام کرتا ہے تو وہ فقط اپنی ذات پر اس کا اثر پہنچاتا ہے اور اللہ تعالیٰ بڑا علم والا ہے۔ بڑی حکمت والا ہے ۴

---

۱ سورۃ دھر آیۃ ۳
۲ سورۃ انعام آیۃ ۱۰۳
۳ سورۃ یونسؑ آیۃ ۱۰۸
۴ سورۃ نساء آیۃ ۱۱۰، ۱۱۱

پھر اللہ تعالےٰ سے معافی چاہے تو وہ اسے بے انتہا مغفرت کرنے والا، بہت زیادہ رحمت والا پائے گا۔ اور جو شخص کچھ گناہ کا کام کرتا ہے تو وہ فقط اپنی ذات پر اس کا اثر پہنچاتا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ بڑا علم والا، بڑی حکمت والا ہے ؎۱

کہیں کہیں ایک ہی آیت میں تیسیر و تخییر دونوں موجود ہیں۔ مثلاً ذیل کی دو آیات کریمہ میں:۔

۱۔ كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره وما يذكرون الا ان يشاء الله

یعنی ہرگز نہیں ہو سکتا۔ بلکہ (وہ) قرآن (ہی ہے جو سراپا) نصیحت ہے۔ سو جس کا جی چاہے اس سے نصیحت حاصل کرے۔ اور جب تک خدا نہ چاہے یہ لوگ نصیحت نہیں قبول کریں گے ؎۲

۲ ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ، واذا اراد الله بقوم سوءًا فلا مرد له ومالهم من دونه من وال۔

یعنی اللہ تعالیٰ کسی قوم کی (اچھی) حالت میں تغیر نہیں کرتا جب تک وہ لوگ خود اپنی (صلاحیت کی) حالت کو نہیں بدل دیتے۔ اور جب اللہ تعالیٰ کسی قوم پر مصیبت ڈالنا تجویز کر لیتا ہے۔ تو پھر اس کے ہٹنے کی کوئی صورت ہی نہیں (پھر) کوئی خدا کے سوا ان کا کوئی مددگار نہیں رہتا ؎۳

احادیث شریفہ اور مرویات صحابہؓ دربارہ جبر

صدر اسلام میں اکثر مسلمان —— اور آج تک بھی —— نفی کے مقابلے میں اثبات قدر کی جانب زیادہ مائل تھے اور جمیع افعال انسانی پر اللہ تعالےٰ کے اقتدار کامل کے قائل تھے بہ نسبت یہ ماننے کے کہ اپنے افعال میں انسان خود مختار ہے۔ مسئلہ قدر میں ان کا عقیدہ عامہ یہ تھا کہ جمیع افعال عباد اللہ تعالےٰ کے پیدا کیے ہوئے ہیں ؎۴۔ اسی بات کی تائید ان احادیث شریفہ سے بھی ہوتی ہے جو نبی صلوات اللہ علیہ وسلامہ اور اکابر صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ یہ سب اختیار کے بجائے جبر پر دلالت کرتی ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں:۔

؎۱ سورۃ نساء آیت ۱۱۰ - ۱۱۱۔

؎۲ سورۃ مدثر آیت ۵۴، ۵۵۔

؎۳ سورۃ رعد آیت ۱۱۔

؎۴ الفرق بین الفرق ص ۹۴ - ابن حزم ج ۳ ص ۳۲۔
الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۳۱۔

۱:۔۔۔۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"کوئی بندہ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک وہ قدر پر ایمان نہ لائے۔ اور خیر و شر کو اس کی طرف سے محمول نہ کرے"۔[1]

۲:۔۔۔۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"بندہ ایمان کی حقیقت کو اس وقت تک نہیں پا سکتا جب تک یہ نہ جان لے کہ جو ٹھیک کام اس سے سرزد ہوا ہے اس میں وہ غلطی کر ہی نہیں سکتا تھا۔ اور جو غلطی اس سے سرزد ہوئی ہے اسے وہ ٹھیک کر ہی نہیں سکتا تھا"۔[2]

۳:۔۔۔۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

"شقی وہ ہے جو بطن مادر میں شقی ہو۔ اور سعید وہ ہے جو دوسرے سے نصیحت پکڑے"۔[3]

۴:۔۔۔۔ حضرت عبادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"اللہ تبارک و تعالٰے نے جو چیز سب سے پہلے پیدا کی وہ قلم ہے۔ پھر اس سے فرمایا:

"لکھ۔۔۔۔"

قلم نے کہا۔ "کیا لکھوں۔۔۔۔؟"

"لکھ: جو ہو چکا ہے اور جو قیامت تک ہونے والا ہے"۔[4]

۵:۔۔۔۔ علم الٰہی سے متعلق قلم کی سیاہی خشک ہونے کی حدیث حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا:"

"جو کچھ تمہیں پیش آنے والا ہے۔ اس کے بارے میں قلم کی سیاہی خشک ہو چکی ہے"۔[5][6]

---

[1] "مسند ابن حنبل" ج ۲ ص ۱۸۱۔

[2] المسند ج ۲ ص ۴۴۱۔

[3] صحیح مسلم ج ۸ ص ۴۵۔

[4] المسند ج ۵ ص ۳۱۷۔

[5] صحیح بخاری ج ۷ ص ۱۹۶۔

[6] اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کاتب تقدیر نے جو کچھ لکھ دیا وہ حرف آخر ہے اب اس میں کسی طرح کا رد و بدل نہیں ہو سکتا۔ (رئیس احمد جعفری)

۶:۔۔۔۔۔ حضرت عائشہ صدیقہ ام المؤمنین روایت کرتی ہیں کہ:

"ایک انصاری بچے کے جنازے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بلایا گیا۔ میں نے عرض کیا:
جنت کی چڑیوں میں سے کتنی اچھی چڑیا تھی یہ، نہ اس سے کوئی گناہ سرزد ہوا نہ اس نے کسی برائی کو جانا"۔

(یہ سن کر) آپ نے ارشاد فرمایا:
"نہیں عائشہ یہ بات نہیں ۔۔۔۔۔ اللہ تعالیٰ نے جنت کے اہل پیدا کیے۔ انہیں اس حال میں پیدا کیا کہ ابھی وہ صلب پدر میں تھے اور دوزخ کے اہل پیدا کیے۔ انہیں اس حال میں پیدا کیا کہ ابھی وہ صلب پدر میں تھے"[۵]

۷:۔۔۔۔۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ فرماتے ہیں کہ:

"ایک روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے آپ کے ہاتھ میں ایک لکڑی تھی۔ جس سے آپ کرید رہے تھے۔ پھر آپ نے سر اٹھایا اور ارشاد فرمایا:
"تم میں سے کوئی فرد بھی ایسا نہیں ہے جنت یا دوزخ میں جس کا مقام اللہ تعالیٰ کو نہ معلوم ہو"
لوگوں نے عرض کیا۔
یا رسول اللہ پھر ہم عمل ہی کیوں کریں۔ خدا پر ہی نہ چھوڑ دیں؟
آپؐ نے جواب میں ارشاد فرمایا:
"نہیں! عمل کرو جس عمل کی تمہیں توفیق حاصل ہے۔ وہ اللہ خود پیدا کر چکا ہے!
پھر آپ نے قرآن کریم کی یہ آیت تلاوت فرمائی:

فاما من اعطی واتقی وصدق بالحسنیٰ فسنیسرہ للیسریٰ واما من بخل واستغنیٰ وکذب بالحسنیٰ فسنیسرہ للعسریٰ۔

(یعنی سو جس نے (اللہ تعالیٰ کی راہ میں مال) دیا اور اللہ سے ڈرا۔ اور اچھی بات کو سچا سمجھا تو اس کے لیے ہم بآسانی (جنت کا سامان) پیدا کریں گے اور جس نے (حقوق واجبہ سے) بخل کیا۔ اور بے پروائی اختیار کی اور اچھی بات (اسلام) کو جھٹلایا۔ تو ہم اس کے لیے مصیبت (جہنم کا سامان) پیدا کر دیں گے"[۶]۔)

---

۵ صحیح مسلم ج۲ ۸ ص ۵۵

۶ صحیح مسلم ج۲ ۸ ص ۴۷ ، ۷ سورۃ لیل آیت ۸۔

۸: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"بطنِ مادر میں بچہ چالیس دن کا جب ہو جاتا ہے تو لوتھڑا بن جاتا ہے اور چالیس دن تک اسی طرح رہتا ہے۔ پھر مضغہ بن جاتا ہے اور چالیس دن تک اسی طرح رہتا ہے۔ پھر اللہ تعالےٰ ایک فرشتہ بھیجتا ہے اور اسے چار چیزوں کا حکم دیتا ہے۔ (کہ لکھ لے) رزق۔ اجل، بدبختی، سعادت، پس خدا کی قسم آدمی دوزخ کے کام کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کے اور جہنم کے مابین ایک ہاتھ یا ایک گز کا فاصلہ رہ جاتا ہے کہ نوشتۂ تقدیر سبقت کرتا ہے اور وہ جنت والوں کے کام کرنے لگتا ہے اور جنتی بن جاتا ہے اور آدمی اہل جنت کے کام کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے اور جنت کے مابین ایک گز یا دو گز کا فاصلہ رہ جاتا ہے کہ نوشتۂ تقدیر سبقت کرتا ہے اور وہ اہل دوزخ کے کام کرنے لگتا ہے اور دوزخی بن جاتا ہے"ؔ

ؔ صحیح بخاری ج۰ ۷، ص ۱۹۶-

عامۃ المسلمین اور جبر

میں کہتا ہوں کہ صدر اسلام میں عامۃ المسلمین قدر وجبر کے قائل تھے۔ وہ خیر اور شر کو منجانب اللہ سمجھتے تھے اور یہ کہ انسان اس دنیا میں صاحب اختیار نہیں اور اللہ کے علم پر قلم کی سیاہی خشک ہو چکی ہے۔ چنانچہ اس زمانے کے بعض شعرا کے اشعار بھی اس خیال کی تائید میں ملتے ہیں [1]

البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض مسلمان مسئلہ قدر میں پہلے پہل مبتلائے شک وریب تھے وہ سوال کرتے تھے۔ اگر شر اللہ کی طرف سے ہے تو پھر وہ محاسبہ کس طرح کر سکتا ہے؟ چنانچہ روایت ہے کہ اس خیال کے لوگوں میں سے ایک شخص علی بن ابی طالبؓ کے پاس حاضر ہوا۔ اور گویا ہوا:۔

"آپ کا کیا خیال ہے اس کے بارے میں جس نے مجھے راہِ ھدایت سے دور رکھا اور راہِ ضلالت پر قدم زن کر دیا۔ آیا اس نے میرے ساتھ اچھا کیا یا بُرا؟"

حضرت علیؓ نے اس سوال کے جواب میں فرمایا:۔

"اگر تیرا اس پر کچھ حق تھا تو اس نے بُرا کیا۔ اور اگر تو اس پر کوئی حق نہیں رکھتا تھا تو اس نے جو چاہا کیا [2]

ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ مسئلہ جبر نے بعض کبار صحابہ کے افکار کو بھی متاثر کیا

---

[1] تاویل مختلف الحدیث ص ۳۵۔

[2] سراج الملوک ص ۳۴۶۔

کیا تھا۔ اور ان میں شک کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ چنانچہ عمرو بن العاص رض نے ابوموسیٰ اشعری رض سے سوال کیا

"کیا اللہ تعالیٰ نے (خود ہی) ایک چیز مجھ پر مقدر کر دی ہے اور (خود ہی) عذاب (بھی) دے گا۔"

ابوموسیٰ رض نے جواب دیا۔

"ہاں ——"

عمرو بن العاص نے پھر سوال کیا

"کیوں —— ؟"

ابوموسیٰ اشعری رض نے جواب دیا۔

"اس لیے کہ اس نے تم پر کوئی ظلم نہیں کیا۔"

یہ سن کر عمرو بن العاص رض خاموش ہو گئے۔[1]

شک اور یقین

پھر یہ شک بعض مسلمانوں کے نفوس میں جڑ پکڑتا رہا۔ اور قوت حاصل کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اس نے یقین کی صورت اختیار کر لی اور یہ ان کا عقیدہ بن گیا۔ چنانچہ انہوں نے اس شک کے باعث مسئلہ قدر (جبر) کا انکار شروع کر دیا۔ اور بندے کے افعال پر اس کی قدرت اور حریت کا اثبات کرنے لگے۔ یہی جماعت قدریہ کہلائی[2] جس کے بارے میں بسلسلہ ظہور معتزلہ، ہم شروع میں گفت گو کر چکے ہیں۔ اس جماعت کے سربراہوں میں معبد جہنی، قاضی عطا بن یسار اور غیلان دمشقی وغیرہ تھے۔

قدریہ نے جب دیکھا کہ بعض مسلمان مسئلہ جبر میں غلو سے کام لے رہے ہیں تو اپنے قول نفی قدر میں تمادی سے کام لینے لگے۔ اس میں پیش پیش جہمیہ تھے۔ جو جہم بن صفوان کے اتباع تھے اور جبر خالص کے معتقد تھے۔ کیونکہ یہ بندے کو اپنے فعل پر قادر اور مختار نہیں مانتے تھے۔ چنانچہ جہم بن صفوان کا قول تھا کہ انسان کسی چیز پر بھی قدرت نہیں رکھتا۔ نہ کسی بات کی استطاعت رکھتا ہے۔ وہ اپنے افعال میں مجبور محض ہے۔ وہ اللہ ہے جو اس میں افعال کا خلق کرتا ہے جس طرح جملہ جمادات میں وہ خلق کرتا ہے۔ پس انسان کے افعال اس کی طرف مجازی طور پر منسوب ہیں جیسے جمادات کی طرف بہ نسبت دی جاتی ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں:

"درخت بار آور ہوا"

"سورج طلوع ہوا"

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۹۷-۹۸۔

[2] تاویل مختلف الحدیث ص ۹۸۔

اور جس طرح افعال جبر کا نتیجہ ہیں۔ اسی طرح تکلیف بھی جبر ہے اور ثواب و عقاب بھی جبر ہے[۱]

اور جہمیہ جس طرح جبر میں افراط تفریط سے کام لے رہے تھے۔ اسی طرح قدریہ حریت ارادۂ انسان میں غلو اور مبالغہ سے کام لے رہے تھے۔ قدریہ کی بات یہ زیادہ پھیلی اور وسعت پذیر ہوئی۔ لیکن عام طور پر مسلمانوں نے انہیں اور ان کی باتوں کو زیادہ نزپسند نہیں کیا۔

معتزلہ کا اجماع

معتزلہ کا اس پر اجماع ہے کہ انسان خود ہی اپنے افعال کا خالق اور مخترع ہے اور اللہ تعالیٰ انسان کے افعال مکتسبہ میں کوئی دخل نہیں رکھتا۔ نہ ایجاد کے اعتبار سے، نہ نفی کے اعتبار سے[۲] البتہ معمر اور جاحظ کا مسلک ذرا دوسرا تھا۔ یہ اس باب میں تو تمام معتزلہ سے متفق تھے کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد میں کوئی دخل نہیں رکھتا۔ لیکن کہتے تھے۔ یہ افعال نتیجہ ہیں فعل طبیعی کا۔ یعنی یہ افعال اضطراری ہیں۔ جیسے آگ جلا دیتی ہے اور برف ٹھنڈا کر دیتا ہے۔ یہ جلانا اور ٹھنڈا کرنا اختیاری نہیں بلکہ اضطراری فعل ہے۔ ان افعال کی نسبت فاعل کی طرف بطور مجاز کے ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کا ظہور اسی سے ہوتا ہے[۳]

لیکن بایں ہمہ معتزلہ علم ازلی کے منکر نہیں تھے۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ مخلوق کے تمام افعال و اعمال سے واقف رہتا ہے۔ اس سے کوئی چیز مخفی چھپی نہیں۔ وہ یہ بھی جانتا ہے۔ کون ایمان لائے گا؟ کون کفر کا ارتکاب کرے گا؟ کس سے معصیت سرزد ہوگی[۴]

اسی طرح معتزلہ اس کے بھی منکر نہیں تھے کہ انسان میں جو قدرت صدور افعال کی موجود ہے۔ یہ خدا کی طرف سے ہے۔ لیکن اس میں مختلف الرائے تھے کہ اللہ تعالیٰ یہ قدرت انسان کو کب عطا فرماتا ہے؟

جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ قوت و استطاعت عرض ہے اور یہ غیر انسان ہے۔ غیر صحت و سلامت ہے۔ ان میں ابوالہذیل اور الفوطی پیش پیش ہیں[۵]۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان میں یہ قدرت ہر عمل کے

---

[۱] الملل والنحل ج ۱ ص ۹۱۔

[۲] الفرق بین الفرق ص ۹۴۔
اصول الدین ص ۱۳۵۔
ابن حزم ج ۲ ص ۳۳۔
الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۲۷۔

[۳] ابن حزم ج ۳ ص ۳۲۔

[۴] الانتصار ص ۱۱۸۔

[۵] المقالات ج ۱ ص ۲۲۹۔

ساتھ ساتھ پیدا کرتا ہے۔ یعنی انسان کا عمل قدرت حادثہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اکثر معتزلہ کی یہی رائے ہے [۱]

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ انسان حی ہے اور بجائے خود مستطیع ہے اور یہ حیات و استطاعت اس سے جدا نہیں ہے۔ مثلاً "نظام اور اسواری [۲] کا یہی قول ہے۔ یا بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ استطاعت سے مراد ہے سلامتی و صحت جوارح اور آفات سے خالی ہونا۔ ثمامہ اور بشر بن معتمر کا یہی قول ہے [۳]۔ ان حوادث کے نزدیک قدرت حادثہ کوئی چیز نہیں۔ اس لیے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں قدرت عمل پورے طور پر ودیعت کر دی ہے۔

افعالِ متولّدہ

یہ بحث تو تھی انسان کے افعال مباشرہ اختیاریہ سے متعلق۔ لیکن جہاں تک انسان کے افعال متولدہ کا تعلق ہے اس باب میں معتزلہ کے متعدد اور متنوع قسم کے اقوال پائے جاتے ہیں۔

میرے خیال میں افعال متولدہ کی بہترین تعریف اسکافی نے کی ہے جو یہ ہے:

"ہر وہ فعل جس کا مقصد و ارادہ نہ ہو اور وہ غیر ارادی طور پر واقع ہو جائے۔ وہ فعل متولّد ہے اور ہر وہ فعل جس کا صدور مقصد و ارادے کے ماتحت ہو اور اس کا ہر جزو تجدد عزم اور ارادے کا محتاج ہو۔ وہ حد تولّد سے خارج اور حد مباشرہ اختیاری میں داخل ہے [۴]

افعال کی بحث کے سلسلے میں معتزلہ نے یہ رائے قائم کی کہ بعض ایسے افعال ہوتے ہیں جن کا فاعل ایک نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ فعل متعدد مرحلوں سے گزرتا ہے۔ پھر جا کر ختم ہوتا ہے اور ہر مرحلے کے لیے ایک عامل خاص کا کرتا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک لڑکے نے کسی روشندان کے شیشے پر پتھر کھینچ مارا۔ شیشہ ٹوٹا۔ اس کے ٹکڑے فضا میں اڑے۔ ایک ٹکڑا کسی راہ چلتے کے لگا اور وہ زخمی ہو گیا۔ پس یہ پتھر مارنے کا ایک فعل درحقیقت مشتمل ہے ایک سلسلۂ افعال پر۔ حالانکہ فاعل اول یعنی لڑکے نے پتھر پھینکنے کے سوا کچھ نہیں کیا۔

غرض افعال متولدہ کی مثالیں بکثرت ہیں۔ مثلاً:

---

[۱] نہایۃ الاقدام ص ۵۵، ۷۲۔

[۲] المقالات ج۲ ص ۲۲۹۔ ، الملل والنحل ج۱ ص ۷۷

[۳] " " ۱ ص ۲۲۹۔

[۴] " " ج۲ ص ۳۰۹۔

(۱) مار سے پیدا ہونے والی تکلیف۔

(۲) چوٹ سے پیدا ہونے والے دوسرے نتائج

(۳) جو تیر کسی آدمی پر چلایا گیا ہو، اس کے بجائے کسی دوسرے کے اس تیر کا لگنا اور ہلاک ہونا۔

معتزلہ میں سب سے پہلے جس نے فعل متولد کا چرچا کیا اور اس میں افراط سے کام لیا، وہ بشر بن المعتمر ہیں [۱]۔ بعد میں دوسروں نے بھی ان کی پیروی کی اور ہر ایک نے اپنی اپنی رائے اور اختیار کے مطابق اس پر حکم لگایا بعض نے کہا کہ افعال متولدہ کی اضافت فعل ہی کی طرف ہوتی ہے نہ فاعل کی طرف۔ مثلاً ثمامہ [۲] اور معمر [۳] ثمامہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ بعض اوقات افعال متولدہ کی اضافت فاعل اسباب کی طرف نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جس سے فعل سرزد ہوا ہے وہ مرجائے اور اس کے مرنے کے بعد اس فعل کے نتیجے کے طور پر کوئی دوسرا فعل ظہور میں آجائے۔ اور اس کی نسبت ہم خدا کی طرف بھی نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ فعل قبیح کا صدور اس سے کیونکر ہو سکتا ہے؟ لہذا اس کی نسبت فعل ہی کی طرف ہوگی۔ فاعل کی طرف نہیں [۴]

افعالِ متولدہ کی قسمیں

دوسرے معتزلہ نے افعال متولدہ کی دو قسمیں کی ہیں:

(۱)۔ وہ افعال جو غیر حی سے پیدا ہوں۔ مثلاً آگ سے جلنا اور برف سے ٹھنڈا ہونا

(۲)۔ وہ افعال جو زندہ انسان سے سرزد ہوں۔

بعض کا خیال ہے کہ جو افعال غیر حی سے سرزد ہوتے ہیں وہ افعال خداوندی ہیں۔ بعض دوسرے کہتے ہیں یہ فعل طبیعی ہیں [۵]

ایک تیسرا فریق بھی ہے جو کہتا ہے کہ یہ ایسے افعال ہیں جن کا کوئی فاعل نہیں [۶]

---

[۱] الملل والنحل ج ۱ ص ۷۰۔

[۲] المقالات ج ۲ ص ۴۰۷۔
اصول الدین ص ۱۳۷۔

[۳] " " ص ۲۸۔

[۴] الملل والنحل ج ۱ ص ۷۷۔

[۵] ابن حزم ج ۵ ص ۳۷۔

[۶] " " ج ۳ ص ۵۶۔

اور جو افعال انسان حی سے سرزد ہوتے ہیں وہ سب کے سب بشر بن معتمر کی رائے کے مطابق ــــــ جو افعال متولدہ کی اصطلاح کے واضع ہیں ــــــ اسی انسان کے افعال ہیں۔ مثلاً گرنے میں ہاتھ کا ٹوٹ جانا، اس کا فعل ہے جو گرنے کا موجب تھا۔ اسی طرح ٹوٹے ہوئے ہاتھ کی پلاسٹر کے بعد صحت، پلاسٹر لگانے والے کا فعل ہے۔

اسی طرح اگر کوئی انسان کسی دوسرے کی آنکھ کھولتا ہے اور وہ اس سے دیکھنے لگتا ہے تو یہ ادراک آنکھ کھولنے والے کا فعل ہے۔ یا جب کوئی کسی کو اندھا کر دیتا ہے تو یہ اندھاپن دوسری ہستی میں اس کے فعل کا ظہور ہے[1]

بشر کی یہ رائے بھی ہے کہ انسان سماعت اور سارے ادراکات اور حرارت و برودت اور رنگ اور مزے کا فاعل بہ طریق تولد ہو سکتا ہے۔ اگر وہ ان کے اسباب پیدا کر دے[2]

شہرستانی کا بیان ہے کہ بشر کا یہ قول فلاسفۂ طبیعیین سے ماخوذ ہے[3]

ابوالہذیل کی ترمیم

ابوالہذیل بھی بشر کے اس قول کے مؤید ہیں۔ لیکن تھوڑی سی ترمیم اور تغیر کے ساتھ، چنانچہ ان کا قول ہے:

"انسان کے ان افعال کا تولد جن کی کیفیت کا عرفان ہو سکے۔ مثلاً چوٹ کے باعث تکلیف کا ہونا یا پھینکے جانے کے بعد پتھر کا ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچنا۔ یہ انسان کا فعل ہے۔ لیکن جن افعال متولدہ کی کیفیت کا عرفان انسان کو نہ ہو سکے۔ جیسے رنگ، مزہ، حرارت، برودت، بزدلی، شجاعت۔ جو کسی کے فعل سے دوسرے میں پیدا ہوں۔ یہ سب اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں"[4]

یہی وجہ ہے کہ ابوالہذیل کے نزدیک اموات معدومہ سے زندہ اور تنومند کا قتل مبنی بر حقیقت ہے۔ اگر کوئی شخص کمان کھینچتا ہے اور نشانہ باندھتا ہے اور ہاتھ سے تیر چھوڑتے ہی وہ مر جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ تیر کسی انسان کے لگتا ہے اور وہ ہلاک ہو جاتا ہے۔ تو یہ فعل مرے ہوئے تیر مارنے والے کا ہوا۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اسے اللہ کا فعل قرار دیا جائے نہ اسے تیر کا فعل مانا جا سکتا ہے۔ نہ ایسا فعل تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ جس کا

---

[1] المقالات ج ۲ ص ۴۰۲، ۴۰۳۔

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۴۳۔
اصول الدین ص ۱۳۸۔

[3] الملل والنحل ج ۱ ص ۷۱۔

[4] المقالات ج ۲ ص ۴۰۲۔

کوئی فاعل نہ ہو [۱]

نظام کا خیال ہے انسان کا فعل حرکت کے سوا کچھ ہے ہی نہیں ۔ وہ کہتے ہیں انسان سے اپنے حیز [۲] حرکت کے سوا کسی فعل کا صدور نہیں ہو سکتا ۔ مثلاً نماز ، روزہ ، جہل ، علم ، سکون اور کلام [۳] یہ بات انسان کے بس میں نہیں ہے کہ وہ الوان ، آلام ، اصوات ، برودت اور حرارت کا فعل صادر کر سکے ۔ کیونکہ نظام کے نزدیک یہ سب اجسام ہیں ۔ اور انسان میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ اجسام کا اپنے آپ تک میں فعل صادر کر سکے ۔ پس حیز انسان میں ہر چیز جو از قبیل اجسام پیدا ہوتی ہے ۔ اگرچہ وہ نتیجہ اس کے فعل کا ہوتی ہے ۔ اور ہر چیز جو غیر حیز انسان میں از قبیل اجسام پیدا ہوتی ہے ۔ اگرچہ وہ بھی نتیجہ ہوتی ہے ۔ اسی کے فعل کا ۔ لیکن درحقیقت ایجاب خلقت کی صورت میں وہ اللہ تعالٰے کا فعل ہے ۔ مثلاً پھینکے جانے کے بعد پتھر کا ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچنا ۔ اس طرح کی تمام باتیں ایجاب خلقت کی صورت میں افعال الٰہی ہیں ۔ یعنی اللہ تعالٰے نے پتھر کی طبیعت یہ رکھی ہے کہ جب کوئی اسے پھینکے وہ لڑھک جائے ۔ کوئی تیر انداز ہوا میں تیر پھینکے ۔ وہ اڑے اور گر جائے ۔ یہی صورت تمام افعال متولدہ کی ہے [۴]

انسان کے افعال اختیاریہ

اب ہم پھر انسان کے افعال اختیاریہ مباشرہ کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ ہمارے نزدیک اس مبحث کو غیر معمولی اہمیت اور حیثیت حاصل ہے ۔

ہم بتا چکے ہیں کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ انسان کا عمل اللہ تعالٰے کی توفیق و قدرت پر مبنی ہوتا ہے

معتزلہ کا یہ خیال بھی تھا کہ قدرت کا وقوع قبل از صدور فعل ہوتا ہے اور یہ قدرت فعل اور ضد فعل دونوں پر ہوتی ہے [۵] پس انسان معتزلہ کے نزدیک فاعل مختار ہے ۔ اور اپنے ارادے میں پورے طور پر آزاد ہے اور اس قدرت کو تصرف میں لاتا ہے جو اللہ تعالٰے نے اپنے فضل و کرم سے حسب مرضی و مشیت اسے عطا

---

[۱] الانتصار ص ۷۶ ، ۷۸ ، المقالات ج ۲ ص ۴۰۳

[۲] یہ بھی فلسفہ کی ایک اصطلاح ہے ۔ جس کا مطلب ہے مکان ۔ (د ۔ ا ۔ ج)

[۳] اصول الدین ص ۱۳۸ ۔

[۴] المقالات ج ۲ ص ۴۰۴ ۔

اصول الدین ص ۱۳۹ ۔ [۵] المقالات ج ۱ ص ۲۳۰

فرمائی ہے اور اس قدرت سے کام لے کر انسان حسب مرضی جسم اور خلق افعال میں کارفرمائی دکھاتا ہے۔ کیونکہ معتزلہ کے نزدیک قدرت کے لیے صلاحیت خلق و ایجاد لابدی اور ناگزیر ہے۔ ان کا اعتقاد ہے کہ جو قادر ہے وہ اپنے مقدور[1] پر ہر طرح کی تاثیر رکھتا ہے۔ اور واجب ہے کہ یہ تاثیر وجود میں کارفرما نظر آئے۔ کیونکہ وجود میں معمولی فعل ایسی صفت کے ساتھ نہیں ہوتا ہے جو وجود سے مقارن ہو[2]

معتزلہ کا یہ قول اسباب ثلثہ پر مبنی ہے جنہیں ہم آئندہ صفحات میں بیان کرتے ہیں۔

◎

---

[1] یعنی جسے وہ اپنی قدرت سے بروئے کار لایا ہے۔

[2] نہایۃ الاقدام ص ۷۹۔

۱۔ تکلیف اور وعد اور وعید کی تفسیر

○

جزا و سزا کیوں ؟ اگر یہ مان لیا جائے کہ افعال انسان کا خالق خدا ہے۔ اور انسان اپنے فعل پر کوئی قدرت اور دخل نہیں رکھتے تو پھر جن امور پر وہ مکلف کیے گئے ہیں اور جن کے کرنے یا نہ کرنے پر وعد اور وعید کے مخاطب قرار پاتے ہیں۔ یہ سب ہی چیزیں باطل ہو جائیں گی تکلیف (مکلف ہونا) کی کوئی حیثیت باقی رہ جائے گی۔ نہ وعد اور وعید کی کوئی ضرورت رہ جائے گی۔ اس لیے کہ تکلیف کے بغیر کسی شخص کو کسی کام کا مکلف کرنا طلب ہے اور طلب مستدعی ہوتی ہے۔ مطلوب منہ سے مطلوب ممکن کی۔ اب اگر اس سے کسی فعل کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا تو ظاہر ہے طلب بھی یکسر باطل ہو جائے گی۔

اور اس سے بھی کہیں زیادہ اہم مسئلہ حساب آخرت کا ہے۔

کیونکہ اگر انسان کے افعال۔ اللہ تعالےٰ کا کرشمہ ہیں تو آخر قیامت کے دن کس چیز کی ان سے بازپرس ہو گی۔ کیا ان کاموں کی جن کی ذمے داری ان پر ذرا بھی عاید نہیں ہوتی ؟

بایں صورت اگر اللہ تعالےٰ انہیں ان کے افعال و اعمال کی بنا پر ثواب دیتا۔ یا عقاب کا ہدف بناتا ہے۔ تو ان افعال کی بنا پر ایسا کرتا ہے جو انسان کے نہیں خود خدا کے تھے۔ اور ان افعال و اعمال پر انسان ذرا بھی قدرت نہیں رکھتا تھا۔ نہ یہ اس کے کیے ہوئے تھے [۱]

لیکن اگر بندے کے لیے تکلیف (مکلف ہونا) درست ہے اور قیامت کے دن اس کے اعمال و

---

[۱] ابن حزم ج ۳ ص ۳۶، ۳۷ ۔ نہایۃ الاقدام ص ۸۳، ۸۴

افعال کا حساب واجب ہے۔ کیونکہ نیک کام کرنے والے کو اچھی جزا اور برے کام کرنے والے کو پوری پوری سزا ملنی ہی چاہیے۔ تو لازمی طور پر ماننا پڑے گا کہ انسان اپنے افعال پر قدرت رکھتا ہے۔ اور جو کچھ کرتا ہے۔ اپنے ارادے اور اختیار سے کرتا ہے۔

اس سلسلۂ بحث میں ثمامہ کہتے ہیں:

افعال ان تین صورتوں سے خالی نہیں ہیں:

۱ یا تو تمام افعال اللہ تعالےٰ کی طرف سے ہیں اور بندوں کا ان میں کوئی دخل نہیں۔ اس صورت میں نہ وہ ثواب کے مستحق ہیں نہ عقاب کے۔ نہ مدح کے، نہ ذم کے!

۲ یا یہ افعال اللہ اور انسان دونوں کی طرف سے ہیں۔ لہذا مدح و ذم دونوں کے لئے واجب ہوگی۔

۳ یا یہ افعال صرف بندوں کے ہیں۔ لہذا وہ ثواب کے بھی سزاوار ہیں اور عقاب کے بھی، مدح کے بھی۔ اور ذم کے بھی [1]

---

[1] المنیۃ والامل ص ۳۵

۲۔ تبریرِ ارسالِ رُسُل

انبیا اور مرسلین کیوں ؟

اور اگر اللہ تعالےٰ افعال عباد کا خالق ہے۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس کی کیا ضرورت تھی کہ بندوں کی طرف انبیا اور رسل بھیجے جاتے ؟

ہشام الفوطی نے بڑے تند اور سخت انداز میں ان لوگوں کے خلاف لب کشائی کی ہے جو مجرد علم ازلی کا اثبات کرتے ہیں۔

ہشام کا کہنا ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ یہ جانتا ہے کہ کون اس کے بندوں میں سے ایمان لائے گا اور کون کافر رہے گا تو پھر رسولوں اور نبیوں کو بھیجنے کی کیا ضرورت تھی ؟ ارسال رسل کا آخر مطلب کیا ہوا ؟

دعوت دینے والا اگر جانتا ہے کہ اس کی دعوت قبول نہیں کی جائے گی۔ اور اس کی قبولیت کی اسے کوئی امید نہیں ہے تو پھر سرے سے دعوت دینے کی حاجت اور ضرورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے ؟ اس فعل کی وجہ جواز کیا ہے ؟ [1]

اگر صورت مسئلہ ایسی ہی اور یہی ہے تو پھر بظاہر نبیوں اور رسولوں کو بندوں کی طرف بھیجنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ ہی بندوں کے افعال کا قادر ہے اور اس بات سے بخوبی واقف ہے

---

[1] الانتصار ص ۱۱۷

کہ ان میں سے کون اسلام قبول کرے گا ؟ اور کون کفر اختیار کرے گا ؟

ہشام کہتے ہیں کہ یہیں سے نبیوں اور رسولوں کے بھیجے جانے اور مامور کیے جانے کی وجہ جواز پیدا ہوتی ہے اور انبیاء و رسل کے مبعوث ہونے اور مامور کیے جانے کے اصل فائدہ کا اتمام ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان انبیاء اور رسل کے باعث بہت سے لوگ ایمان لے آتے۔ اگر یہ نہ مبعوث ہوئے ہوتے تو یہ لوگ کفر ہی پر قائم رہتے۔ اسی سے معتزلہ نے یہ حکم لگایا ہے کہ انسان کا اپنے افعال پر قادر مختار اور آزاد ہونا لازم آتا ہے ۔

۳۔ ذاتِ الٰہی سے ظلم کی نفی

کیا قبائح خدا سے منسوب ہو سکتے ہیں؟

معتزلہ نے اہل السنت اور مجبرہ کو اثبات قدر کرتے ہوئے پایا۔ ان کا قول یہ تھا کہ افعال عباد کا خالق خدائے بزرگ و برتر ہے اور انسانوں سے افعال کثیر از قبیل ظلم و کذب و کفر بھی سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ پس افعال انسانی کا خالق اگر خدا ہے تو ان قبائح کا خالق بھی وہی ہے۔ اس لیے کہ جس سے جو کام سرزد ہوتا ہے اس کی نسبت بھی اسی کی طرف کی جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالےٰ کی طرف قبائح کی نسبت کرنا کسی طرح بھی جائز اور روا نہیں ہو سکتا[1]

دوسری بات یہ کہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ خدا ہی افعال عباد کی تخلیق کرے۔ ان پر قادر ہو اور پھر ان افعال کے صدور پر سزا دے، اگر کوئی کسی کو معصیت پر مجبور کرتا ہے اور مجبوری کی حالت میں اس معصیت کا ارتکاب ہوتا ہے۔ پھر اگر اسے سزا دی جائے تو سزا دینے والا ظالم نہیں ہوگا؟[2]

ذاتِ الٰہی سے ظلم اور قبائح کی نفی

پس معتزلہ اس بات کو ممتنع قرار دیتے ہیں کہ افعال عباد کا خالق اللہ تعالےٰ ہے۔ تاکہ ذات الٰہی سے ظلم اور قبائح کی نفی ہو جائے معتزلہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ اللہ تعالےٰ عادل ہے اور یہ کہ وہ انسانوں پر ذرا بھی ظلم نہیں کرتا[3] نیز یہ کہ وہ

---

[1] ابن حزم ج۳ ص ۳۶

[2] " " ج۳ ص ۵۶

[3] " " ج۳ ص ۵۶

اپنے تمام بندوں سے طاعت چاہتا ہے اور ان سے معاصی کے صدور کو ناپسند کرتا ہے [۱]

اپنے اس خیال کی تائید میں براہین عقلیہ کے علاوہ معتزلہ ایسے ادلّہ نقلیہ بھی رکھتے ہیں جو قرآن مجید میں وارد ہوئے ہیں [۲] مثلاً آیات ذیل:

(۱) وما ربك بظلام للعبید۔
(یعنی تمہارا رب بندوں پر ظلم نہیں کرتا) [۳]

(۲) وما اللّٰہ یرید ظلما للعباد۔
(اور اللہ (اپنے) بندوں پر ظلم نہیں کرنا چاہتا [۴]

(۳) لاظلم الیوم۔
(آج کے دن کوئی ظلم نہیں ہو سکتا [۵]

(۴) فما کان اللّٰہ لیظلمھم ولکن کانوا انفسھم یظلمون
(اللہ تعالےٰ نے ان پر ظلم نہیں کیا۔ انہوں نے خود ہی اپنے اوپر ظلم کیا ہے [۶]

(۵) ان اللّٰہ لا یظلم الناس شیئا ولکن الناس انفسھم یظلمون
(بلاشبہ اللہ تعالےٰ لوگوں پر ظلم نہیں کرتا۔ بلکہ خود ہی اپنے اوپر ظلم کرتے ہیں [۷]

(۶) ولا یرضیٰ لعبادہ الکفر۔
(اللہ اپنے بندوں کے لیے کفر پر راضی نہیں ہے [۸]

(۷) تریدون عرض الدنیا واللّٰہ یرید الاٰخرہ
تم متاع دنیا کے آرزومند ہو۔ اور اللہ آخرت (درست کرنا) چاہتا ہے [۹]

---

[۱] الابانۃ ص ۶۰، ۶۴، اصول الدین ص ۱۴۷، نہایۃ الاقدام ص ۲۵۴۔

[۲] الانتصار ص ۵۰، ابن حزم ج ۳ ص ۵۶، " " ص ۲۵۸

[۳] سورۃ حٰمٓ آیت ۴۶۔

[۴] سورۃ مومن آیت ۳۳۔

[۵] " " ۱۷۔

[۶] سورۃ توبہ آیت ۷۱۔

[۷] سورۃ یونس " ۴۵۔

[۸] سورۃ زمر " ۹۔ [۹] سورۃ انفال آیۃ ۶۸۔

⑨ یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر،

(اللہ تمہارے لیے سہولت چاہتا ہے، دشواری نہیں[1]

معتزلہ کو قرآن کریم میں ایسی آیتیں بھی نظر آئیں۔جن سے جبر کے معنی ثابت ہوتے تھے۔جیساکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ایسی آیتوں کی معتزلہ نے اس طرح تاویل کی کہ ان سے جبر کا پہلو خارج ہوگیا[2]

اور جن احادیث سے اثبات قدر ہوتا تھا۔معتزلہ نے انہیں ماننے سے انکار کردیا۔اور ان کے راویوں کو غلط گو قرار دیا۔

چنانچہ ابن مسعودؓ کی اس حدیث:

الشقی من شقی فی بطن امہ والسعید من سعد فی بطن امہ

شقی وہ ہے جو بطن مادر ہی میں (سے) شقی (پیدا) ہوتا ہے اور سعید وہ ہے جو بطن مادر ہی میں (سے) سعید (پیدا) ہوتا ہے ——— کے بارے میں نظام کا قول تھا کہ ابن مسعودؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولا[3]

بہرحال یہ تھا معتزلہ کا اصول اور منہاج۔جس پر وہ ہمیشہ عامل رہے کہ ادلہ نقلیہ پر وہ اسی وقت تک اعتماد کرتے تھے۔جب تک ان سے ان کے افکار و آراء کے توافق کا پہلو نکلتا ہو۔برعکس صورت میں وہ ان کی تاویل کرنے لگتے تھے یا سرے سے انہیں ماننے سے انکار کردیتے تھے۔

فعلِ ظلم پر اللہ کی قدرت کا مسئلہ

ذاتِ الٰہی سے معتزلہ ظلم کی نفی تو کرنے میں متفق تھے لیکن فعل ظلم پر اللہ کی قدرت کے سلسلے میں باہم مختلف الآراء تھے

ابوالہذیل کا قول تھا:

"اللہ ظلم پر قدرت تو رکھتا ہے۔لیکن اپنی حکمت اور رحمت کے باعث اس کا ارتکاب نہیں کرسکتا[4] کیونکہ ظلم ایک برائی ہے اور برائی اللہ تعالٰے میں نہیں پائی جاسکتی[5] اس لیے کہ نظام کی

---

[1] سورہ بقر آیۃ ۱۸۱

[2] الانتصار ص ۱۲۰، ۱۲۲

[3] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۴، ۵۵

[4] تاویل مختلف الحدیث ص ۳۳ [5] المقالات ج ۲ ص ۵۵

[6] المقالات ج ۱ ص ۲۰۰۔

کی رائے میں اگر کسی فعل پر قدرت ہوتی ہے تو ضد فعل پر بھی قدرت ہوتی ہے۔ وہ عدل کرنے پر قادر ہی نہیں ہو سکتا جو ظلم نہ کر سکتا ہو۔[1]

اکثر معتزلہ خاص طور بصرے کے معتزلہ "قدرت" کے معاملے میں قول ابوالہذیل کے پیرو تھے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ خیر و شر ہر دو[2] افعال کے ارتکاب پر قادر ہے لیکن شر کا ارتکاب نہیں کر سکتا۔ اس لیے نہیں کر سکتا کہ شر بری چیز ہے۔ اور خدا تعالیٰ بے نیاز ہے۔[2]

واصل بن عطا[3] اور قاسم دمشقی[3] کی رائے بھی معتزلہ کے ایک بڑے حلقے میں مقبول تھی۔ وہ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ سے شر کا صدور ممکن تو ہے۔ مثلاً بیماری یا قحط یا عقوبات وغیرہ۔ لیکن یہ شر صرف مجازی ہے۔[4]

لیکن عباد بن سلیمان اس رائے کے سخت مخالف ہیں۔ وہ اسے سرے سے تسلیم نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ شر کو خلق کر سکتا ہے۔ خواہ وہ از قبیل مرض و عقوبات و قحط ہی کیوں نہ ہو۔[5] البتہ عباد امکان کو مانتے تھے۔ وہ کہتے تھے خدا سے شر کا صدور ممکن تو ہے۔ لیکن ہو نہیں سکتا۔

نظام اس معاملے میں تمام معتزلہ سے منفرد ہیں۔ اور جدا رائے رکھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے:

"اللہ تعالیٰ میں فعل شر کی استطاعت ہی نہیں ہے نہ وہ ذرا سا ظلم کرنے پر بھی قادر ہے"[6] اس لیے کہ ان کے نزدیک فاعل عدل میں ظلم پر قدرت کی استطاعت ہی نہیں ہوتی۔ اور یہ خیال کہ اللہ جل و علا سے فعل قبیح کا سرزد ہونا ممکن ہے بجائے خود قبیح ہے۔[7]

خیاط کا قول ہے کہ یہ قول اس تصور پر مبنی ہے کہ ظلم پر قدرت سے اللہ کو موصوف کرنے والا گویا ذات

---

[1] الانتصار ص ۹، ۱۱۔

[2] الابتہ ص ۶۰۔ الفرق بین الفرق ص ۱۱۶
الملل والنحل ج ۱ ص ۶۱

[3] الملل والنحل ج ۱ ص ۵۴، ۵۵۔

[4] الانتصار ص ۸۵، ۸۶

[5] المقالات ج ۱ ص ۲۴۵ [6] المقالات ج ۱ ص ۲۴۶ - ابن حزم ج ۴ ص ۱۴۹

[7] ابن حزم ج ۴ ص ۱۴۷: بغدادی کہتے ہیں "نظام نے یہ قول ثنویہ سے لیا تھا جن کا عقیدہ تھا کہ نور فاعل عدل ہے۔ وہ فعل جور پر قادر ہی نہیں!" (الفرق بین الفرق ص ۱۱۳، ۱۱۴) [8] الملل والنحل ج ۱ ص ۶۱۔

الہی کو "جسم ذو آفت" سے متصف کرتا ہے۔ کیونکہ ظلم کا وقوع صرف "جسم ذی آفت" ہی سے ممکن ہے۔ اور جو کسی چیز کے واقع کرنے پر قادر ہے۔ وہ اس کا وقوع عمل میں لا بھی سکتا ہے [1]

لیکن معتزلہ اس قول پر سختی کے ساتھ نکتہ چینی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر اسے مان لیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ کوئی فعل ایسا بھی ہے جس کے کرنے سے خدا عاجز ہے [2]

انصارِ عدالتِ الہیہ

ارتکاب ظلم پر اللہ تعالےٰ قدرت رکھتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلے میں معتزلہ باہم کتنے ہی مختلف الفکر ہوں۔ لیکن جس باب میں کسی معتزلی کا اختلاف نہیں ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ عادل ہے نہ وہ اپنے بندوں پر ظلم کرتا ہے نہ جور، وہ صرف اس کے لیے بھلائی کا طالب ہے۔

اسی اصول پر وہ قدر کی نفی کرتے ہیں۔ اور انسان کو اپنے افعال میں آزاد اور خود مختار اور مسئول (جوابدہ) مانتے ہیں۔

چنانچہ اپنے اس عقیدے کی بنا پر وہ اپنے آپ کو انصارِ عدالت الہیہ کہتے ہیں۔ اور اس نتیجے میں ایک طرح کا فخر و سرور محسوس کرتے ہیں۔ ان کا یہ فخر و سرور ہرگز اس فخر و سرور سے کم نہیں ہے۔ دفاع واحدانیت الہی کے سلسلے میں جس کا وہ اظہار کرتے ہیں۔ اس بات پر ان کا ایمان بہت پختہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنا ایک نام "اہل عدل" بھی رکھ چھوڑا تھا۔

اور ابو موسیٰ المردار کا تو یہ حال تھا کہ جس شخص کو عقیدۂ جبر کا قائل دیکھتے تھے اسے کافر قرار دیتے تھے۔ اور جو اس کے کفر میں شک کرے اسے بھی کافر کہتے ہیں۔ اور یہ فتوئے کفر لانہایت طور پر رواں تھا۔

المردار جبر کے عقیدے کو بہت برا سمجھتے تھے۔ اپنی مجلس میں برابر عدل الہی کا دفاع کرتے رہتے تھے ایک روز ابو الہذیل ان کی مجلس میں حاضر ہوئے۔ اور گوش ہوش سے المردار کے وہ قصے اور حکایتیں سنتے رہے جو اللہ کے عدل اور حسن ثنا پر مشتمل تھیں اور جن میں بتایا گیا تھا کہ اللہ تعالےٰ اپنے بندوں پر کس درجہ احسان روا رکھتا اور کتنا زیادہ ان پر فضل و کرم کرتا رہتا ہے۔ پھر بھی یہ بندے راہِ راست نہیں اختیار کرتے اور اپنے اوپر ظلم کرتے رہتے ہیں۔ اور اللہ تبارک و تعالےٰ کے جو حقوق ان پر عائد ہوتے ہیں۔ ان کی بجا آوری

---

[1] الانتصار ، ص ۲۶ ، ۲۷

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۱۶ -

میں کوتاہی کرتے رہتے ہیں۔

یہ باتیں سن کر ابو الہذیل رونے لگے اور بے ساختہ کہہ اٹھے :

"بالکل یہی رنگ میں نے اپنے شیوخ ماضی یعنی اصحاب ابو حذیفہ اور اصحاب ابو عثمان میں دیکھا تھا"[1]

عدل الٰہی کا دفاع جس طرح معتزلہ دفاع وحدانیت میں ہر ایک سے جنگ آزما ہو جایا کرتے تھے اسی طرح وہ ہر اس قول اور فکر سے بھی الجھ پڑتے تھے جو عدل الٰہی کے اصول کے منافی ہو۔ چنانچہ یہی سبب تھا کہ وہ "محابات من اللہ"[2] کی نفی کرتے تھے[3]

---

[1] الانتصار ص ۶۷

[2] یعنی اللہ کا کسی سے کوئی خاص اور امتیازی سلوک،

[3] زندگی میں محابات یعنی اس خاص اور امتیازی سلوک کے شواہد بکثرت ہیں۔ مثلاً عقل، صحت اور مال میں لوگوں کا تفاوت اہل السنت محاباۃ الٰہی کے قائل اور معترف ہیں۔ وہ کہتے ہیں اللہ جس کے ساتھ چاہے امتیازی سلوک مرعی رکھے اور جسے چاہے اس سے محروم کر دے۔ چنانچہ ان کے بعض دلائل ذیل میں درج کیے جاتے ہیں :۔

(۱) میراث میں اللہ تعالیٰ نے لڑکے کو ۲ حصے دیئے ہیں۔ اگرچہ وہ مالدار ہوں اور لڑکی کے لیے ایک حصہ رکھا ہے۔ اگرچہ وہ مفلس اور نادار ہو۔

(۲) رسولوں میں بعض کو بعض پر اللہ نے فضیلت دی ہے مثلاً فرماتا ہے :۔

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات

(یعنی یہ حضرات مرسلین ایسے ہیں کہ ہم نے ان میں سے بعض کو بعض پر فوقیت دی ہے (مثلاً) بعضے ان میں سے وہ ہیں جو اللہ سے ہم کلام ہوئے ہیں (یعنی موسیٰ) اور بعضوں کو ان میں بڑے درجوں پر سرفراز کیا۔ (سورۃ بقر آیت ۲۵۴)

(۳) انسان کو اللہ نے اپنی دوسری مخلوقات پر فضیلت بخشی۔ فرمایا :۔

ولقد كرمنا بنی آدم وحملناهم فی البر والبحر ورزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا۔ (سورۃ بنی اسرائیل آیت ۷۲)

یعنی ہم نے اولادِ آدمؑ کو عزت دی اور ہم نے ان کو خشکی اور دریا میں سوار کیا۔ اور نفیس نفیس چیزیں انہیں عطا فرمائیں۔ اور ہم نے ان کو اپنی بہت سی مخلوق پر فضیلت دی۔

تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن حزم ج ۳ ص ۶۱، ۷۳؛

اور محاباۃ الٰہی کی نفی کرتے ہوئے وہ کہا کرتے تھے۔ اللہ تعالےٰ نے نعم دینیہ میں عقلاء کو مساوات بخشی ہے۔ اور توفیق وعصمت کے مانند انبیاء اور ملائکہ کو کسی طرح کی تخصیص نہیں عطا کی ہے۔ نہ کہ دوسرے مکلفین کے مقابلے میں نعم دین کے اعتبار سے کوئی تخصیص برتی ہے [1]

نظام کا قول تھا کہ:

اللہ اس کی استطاعت نہیں رکھتا کہ نعیم اہل جنت میں کچھ اضافہ کرے یا عذاب اہل دوزخ میں کوئی کمی کرے [2]

قیامت کے دن شفاعت ذنوب کے بھی [3] معتزلہ منکر تھے۔ اس لیے کہ شفاعت بھی ایک طرح کی محاباۃ یعنی امتیازی اور تخصیصی سلوک ہے۔

معتزلہ اس کے بھی منکر تھے کہ خدا کی طرف سے رزق مقدر ہے۔ وہ کہتے تھے اللہ ارزاق کی تقسیم اسی طرح کرتا ہے جیسا اس نے شروع میں حکم دیا ہے۔ وہ لوگوں کو رزق حرام نہیں دیتا۔ اور ان کی رائے میں ارزاق طلب وتوانی کے اعتبار سے کم زیادہ ہو سکتے ہیں۔

یہ دیکھ کر کہ اطفال، دیوانے اور حیوانات دنیا میں تکلیف اٹھاتے اور دکھ سہتے ہیں اور یہ دیکھ کر کہ شرع ذبح حیوانات کو جائز اور مباح قرار دیتی ہے۔ اکثر معتزلہ نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اللہ تعالےٰ پر واجب ہے کہ دنیا میں ان بیچاروں کو جو آلام پر پہنچے تھے ان کا معاوضہ دے اور یہ اسی طرح ممکن ہے کہ انہیں جنت میں داخل کرے، انہیں صورت زیبا عطا کرے اور ان کے نعیم کا سلسلہ غیر منقطع ہو [5]

آیاتِ قرآنی کی تاویل قرآنِ مجید میں بہت سی ایسی آیات وارد ہوئی ہیں جو اس مفہوم کو متحمل ہیں کہ مخلوق کی ھدایت، گمراہی، توفیق، خذلان، دلوں پر مہر کا لگانا سب خدا کی طرف سے

---

[1] اصول الدین ص ۱۵۲

[2] 〃 ص ۲۳۹، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۶۔

[3] المقالات ج ۲ ص ۴۷۴

اصول الدین ص ۲۴۴

[4] الابانۃ ص ۷۷۔ مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۵۷۔

اصول الدین ص ۱۴۴۔

[5] المقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۵۴ ۔ اصول الدین ص ۲۰۹، ۲۴۰۔

ہے۔ معتزلہ نے سوچا یہ آیات تو اصول عدل الٰہی اور فکر حریت ارادۂ فردی سے متناقض ہیں۔ چنانچہ انہوں نے زور شور سے ان کی تاویل شروع کر دی۔

ھدایت کے بارے میں انہوں نے کہا کہ اس کا مطلب ہے تسمیہ اور حکم [۱] یا ارشاد اور تبیین حق۔ باقی جہاں تک ھدایت قلوب کا تعلق ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اس سے کوئی سروکار نہیں [۲]

توفیق کے بارے میں انہوں نے کہا، توفیق عام ہے جو آیاتِ الٰہی، ارسال رسل اور نزول کتب سماویہ کی صورت میں عطا ہوتی ہے [۳]

رہی گمراہی تو اسے معتزلہ دو معنیٰ پر مشتمل قرار دیتے ہیں:

(۱) اگر کہا جائے: اضل عبداً (اس نے بندے کو گمراہ کیا) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے بندے کو گمراہ کہا۔ یا خبر دی کہ وہ گمراہ ہے

(۲) یہ کہ وہ اس کی گمراہی سے واقف ہے [۴]

اسی طرح خذلان بھی ہے۔ مقصد فقط تسمیہ یا حکم لگانا ہے کہ: یہ لوگ مخذول ہیں۔ گمراہ کرنا یا راستہ سے بھٹکانا، یا باب ہدایت بند کر دینا مقصود نہیں ہے [۵]

باقی رہا دلوں پر مہر لگا دینے کا معاملہ تو اس میں معتزلہ کا باہمی اختلاف ہے

بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفار کے قلوب پر مہر لگا دینے کا مطلب ہے اس بات کی شہادت کہ یہ لوگ مومن نہیں ہیں۔ مگر یہ چیز مانع ایمان بھی نہیں ہے۔

دوسروں کا قول ہے کہ اس سے مراد سیاہی قلب ہے۔ لیکن اللہ نے انہیں جن باتوں کا حکم دیا ہے۔ اس کی تعمیل سے یہ بھی مانع نہیں ہے۔ یہ ایک طرح کا تعارف ہے جیسے ملائکہ کا اہل ولایت کے نام سے تعرف اہل

---

[۱] مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۶۰۔

[۲] نہایتہ الاقدام ص ۴۱۱۔

[۳] المقالات ج ۱ ص ۲۶۱۔
اصول الدین ص ۱۴۱۔

[۴] المقالات ج ۱ ص ۲۶۱
اصول الدین ص ۱۴۱

[۵] المقالات ج ۱ ص ۲۶۵
نہایتہ الاقدام ص ۴۱۱۔

عداوت سے [1]

قوطی اور ان کے شاگرد عباد بن سلیمان دوسرے معتزلہ کے مقابلے میں زیادہ شدت اور اصرار کے ساتھ اس مسلک پر قائم ہیں۔ کیونکہ قوطی کے نزدیک اللہ تعالٰے کی طرف بعض افعال کی اضافت اگرچہ وہ تنزیل (قرآن) میں کیوں نہ وارد ہوئی ہو۔ ناقابل قبول ہے۔ چنانچہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالٰے نے مومنوں کے قلوب میں الفت پیدا کر دی ہے۔ بلکہ انہوں نے خود اپنے طور پر باہم الفت اختیار کی ہے۔ اسی طرح اللہ تبارک وتعالٰے نہ ایمان کو انکے لیے مرغوب ومحبوب بناتا ہے۔ نہ ان کے قلوب کو اس سے زینت بخشتا ہے۔ نہ وہ فاسقین کو گمراہ کرتا ہے [2]

اسی طرح عباد کا معاملہ ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالٰے نے کفار کو پیدا کیا ہے۔ اس لیے کہ کفار بیک وقت آدمی بھی ہیں اور کفر بھی۔ اور اللہ تعالٰے کفر کو نہیں پیدا کر سکتا۔ اس نے کفار کے اجسام کو پیدا کیا ہے نہ کہ ان کے کفر کو [3]

مسئلہ قدر میں فلسفۂ یونان سے تاثر

معتزلہ نے چونکہ فلسفۂ یونان کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا تھا۔ اس کا ان کے عقاید پر نہایت گہرا اور دور رس اثر پڑا۔ خاص طور پر مسئلہ قدر میں تو وہ فلاسفۂ یونان سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ چنانچہ انہوں نے ارسطو کا یہ قول قبول کر لیا کہ اللہ تعالیٰ مطلق التصرف نہیں ہے کہ جو چاہے کر گزرے۔ بلکہ وہ ایک نظام کا پابند ہے۔ اور جب صورت احوال یہ ہے تو پھر اللہ تعالٰے کے لیے بس یہی ہے۔ کہ اس نظام سے وابستہ رہے۔ اس نظام کی مخالفت اور اس سے خروج اس کے لیے ممکن نہیں ہے۔

معتزلہ نے جب اس قول کو قبول کر لیا۔ اور فلاسفہ کے اس اصول کو اپنا لیا تو اسے اپنے اقوال دینی پر چسپاں کرنے لگے۔ چنانچہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ انہوں نے کہنا شروع کیا کہ اللہ سے خیر کے سوا کچھ سرزد نہیں ہو سکتا۔ اور یہ قطعاً محال ہے کہ اس سے شر کا صدور ہو [3]

---

[1] المقالات ۱ج ۱، ص ۲۵۹۔

[2] الفرق بین الفرق۔ ص ۱۴۶۔
الملل والنحل ج ۱ ص ۷۸۔

[3] الانتصار ص ۹۱۔
الفرق بین الفرق ص ۱۴۷۔
ابن حزم ج ۳ ص ۳۲۔

نظام کا قول تو یہ تھا کہ اللہ تعالےٰ فعل شر پر قطعاً اور مطلقاً قادر ہی نہیں ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے گوناگوں اور رنگا رنگ اقوال پیش کیے۔ لیکن اہل السنت کے لیے ان کا مقر ہونا یا قبول کرنا ممکن نہیں تھا۔

معتزلہ نے صلاح اور اصلح کا قول بھی اختیار کر لیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ افعال الٰہی میں سے کوئی فعل بھی ایسا نہیں ہے جو خیر و صلاح سے خالی ہو[1] یعنی اللہ تعالےٰ بندوں کے لیے جو کچھ کرتا ہے۔ وہ مبنی بر صلاح ہوتا ہے[2] اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اللہ تعالےٰ اس پر بھی قادر نہیں ہے۔ کہ اس نے اپنے بندوں کو جو کچھ عطا فرمایا ہے وہ اصلح یعنی بہترین ہو کیونکہ پھر ماننا پڑے گا کہ اگر اس کے پاس بہترین ہے۔ اور وہ سب کو نہیں دیتا تو وہ بخیل ہے۔ اور ظالم ہے[3]۔ پس لازم آیا کہ اللہ بندے کو وہی دیتا ہے جس کی اس میں تاب و تواں ہوتی ہے۔ اس پر وہ قادر نہیں ہے کہ وہ دیدے جو بہترین ہو۔ گو وہ اس کی تاب و تواں نہ رکھتا ہو۔ یعنی ایسی چیز دیدے جو اس کی صلاحیت سے مافوق ہو۔ کیونکہ پھر ماننا پڑے گا کہ کوئی اصلح ایسا نہیں ہے جس سے مافوق ایک اور اصلح نہ ہو[4]

تاریخ اعتزال میں اس عقیدے کو سب سے زیادہ جس نے پروان چڑھایا وہ نظام ہے[5] پھر سارے معتزلہ اس کے پیچھے چل پڑے۔

شہرستانی کا بیان ہے کہ نظام نے یہ مسلک قدماء فلاسفہ یونان سے لیا تھا۔ جو اس کے قائل تھے کہ دینے والے کے لیے یہ روا نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی چیز کا ذخیرہ کرلے یا روک لے جسے وہ بروئے کار نہیں لا رہا ہے۔ اس کا ابداع اور ایجاد ہی دراصل مقدور ہے۔ اگرچہ اس کے علم و مقدور میں وہ اکمل و احسن ہو جس کا ابداع اس نے ایک نظام، ترتیب اور اصول صلاح کے ماتحت کیا ہے[6]
نظام نے یہ عقیدہ لاہوت مسیحی سے لیا تھا۔ کیونکہ اصحاب کلیسا مسئلہ اصلح پر بحث و گفتگو

---

[1] نہایۃ الاقدام ص ۳۹۷، ۴۰۰

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۱۵، ۱۱۶

[3] ابن حزم ج ۳ ص ۹۲۔

[4] المقالات ج ۱ ص ۲۴۷، ابن حزم ج ۳ ص ۹۲، نہایۃ الاقدام ص ۳۹۸،

[5] الفرق بین الفرق ص ۱۱۵، ۱۱۶۔

[6] الملل والنحل ج ۱ ص ۶۱، ۶۲۔

کیا کرتے تھے اور ——— خاص طور پر یحییٰ دمشقی ——— اس کی شرح وتفسیر میں لگے رہتے تھے۔[۱]

اب میں آئندہ ابواب میں مختصر طور پر بتاؤں گا کہ معتزلہ نے اس مسلک کو خلق ۔ تکلیف اور معاد پر کس طرح منطبق کیا ؟

---

[۱] Nicene Fathers vol: 9, P. 1.

مسئلہ خلق سے متعلق معتزلہ کے افکار

○

اللہ پر مخلوق کا پیدا کرنا واجب تھا اللہ تعالےٰ پر واجب تھا کہ وہ خلق کو پیدا کرتا۔ کیونکہ خلق ہی میں مخلوق کی صلاح و نفع مضمر تھا[1] اسی طرح وہ اللہ کی وحدانیت کا عرفان کر سکتی ہے۔ اور اس کی عبادت میں لگ سکتی تھی اور اس کی شکر گذار ان نعمتوں اور مہربانیوں پر ہو سکتی تھی جو اللہ نے اس پر کی تھیں۔ اور اسی بنا پر ثواب ابد اور نعمت خلود کی سزاوار ہو سکتی تھی[2] پس اللہ تعالےٰ نے عباد کو جو خلق کیا یہ فعل خیر تھا۔ اور اس کی علت بندوں کی صلاح و نفع پر مبنی تھی۔

---

(۲) فعل حکیم کی مصلحت ایک حکیم سے کوئی بیکار فعل سرزد نہیں ہو سکتا۔ وہ جو کچھ کرے گا۔ وہ کسی علت اور غرض کے ماتحت ہوگا۔

پس ضروری ہوا کہ اللہ جو کچھ بھی پیدا کرے اس میں بندوں کا فائدہ ہو اور وہ اس سے منتفع ہو سکیں۔ عبرت حاصل کریں، یہ قطعاً نہیں ہو سکتا کہ حکیم مطلق کسی چیز کو پیدا تو کر دے جسے نہ کوئی دیکھے نہ محسوس کرے۔ اس کی حکمت تو اس تکلیف و اذیت میں بھی پنہاں ہے جو بچوں کو اس دنیا میں پہنچتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بڑے اس سے عبرت اور سبق حاصل کریں[3]

---

[1] المقالات ج ۱ ص ۲۵۱، ۲۵۳۔ ، الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۴۷

[2] نہایۃ الاقدام ص ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۱۔

[3] المقالات ج ۱ ص ۲۵۱، ۲۵۳۔

(۳) اللہ کیا نہیں کر سکتا؟

دنیا میں اللہ اپنے بندوں کو وہی دیتا ہے جو ان کے لیے بہتر اور موزوں ہوتا ہے۔ اللہ اس پر قادر نہیں کہ نابینا کو بینا کر دے، یا تندرست کو بیمار ڈال دے۔ یا تونگر کو مفلس کر دے۔ کیونکہ اس نے اپنے علم کے مطابق، بینائی، صحت اور تونگری انہی لوگوں کو دی ہے جو سزاوار تھے۔ اسی طرح خدا اس پر بھی قادر نہیں ہے کہ فقیر کو تونگر کر دے۔ یا مریض کو چنگا کر دے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ فقر و مرض ہی ان کے لیے اصلح ہے [۱]

اس اصول کی بنیاد پر دنیا میں انسان جو کچھ بھی پاتا ہے چاہے وہ مال و دولت ہو یا غربت و فلاکت تکلیف و اذیت ہو یا عیش و راحت، صحت و توانائی ہو، یا کمزوری اور بیماری، زندگی ہو یا موت، سب کچھ اپنی صلاحیت کے مطابق پاتا ہے [۲]

اور جب اللہ بعض لوگوں کو فقر و علالت اور نابینائی دیتا ہے تو یہ بات اگرچہ اس شخص کی ذات تک غیر مستحق نظر آتی ہے۔ لیکن اس میں دوسروں کی بھلائی ہوتی ہے [۳]

چنانچہ اسی اصول کے مطابق جبائی کہا کرتے تھے:

"اصلح وہ نہیں ہے جو زیادہ خوشگوار ہو۔ بلکہ وہ ہے کہ آخر کار زیادہ موزوں، مناسب اور اصوب ہو۔ جیسے نشتر لگوانا، فصد کھلوانا، کڑوی دوا پینا۔ یہ سب چیزیں تکلیف دہ اور ناخوش گوار ہیں۔ لیکن انجام کار یہی مفید اور اصلح ثابت ہوتی ہیں [۴]"

---

(۴) علم الٰہی

اطفال کے بارے میں اللہ تعالےٰ جانتا ہے کہ اگر یہ زندہ رہے تو ایمان لائیں گے۔ اسی طرح فساق کے بارے میں جانتا ہے۔ اگر زندہ رہے تو تائب ہو جائیں گے۔ لہذا ایمان اور توبہ سے پہلے اللہ انہیں موت دے دے۔ اور جس کے بارے میں اللہ جانتا ہے کہ یہ اگر زندہ رہا تو فعل

۱؎ الفرق بین الفرق ص ۱۱۵، ۱۱۶

۲؎ نہایۃ الاقدام ص ۴۰۵

۳؎ ابن حزم ج۳ ص ۹۲

۴؎ الملل والنحل ج ۱ ص ۸۴، ۸۵۔

خیر اس سے سرزد ہوگا۔ لہٰذا روا نہیں کہ اللہ اس کے وقوع سے پہلے اسے اٹھالے۔ پس اللہ تعالیٰ اس کو اٹھالیتا ہے۔ جس کے بارے میں جانتا ہوتا ہے کہ اگر یہ ایک لمحہ بھی زندہ رہا تو اب اس سے کوئی فعل خیر سرزد نہیں ہو سکتا بجز کفر و فسق کے [1]

---

(۵) جو ہونا تھا ہو چکا یہ دنیا پیدا کر چکنے کے بعد، اب اللہ میں یہ قدرت نہیں کہ اس میں ایک ذرہ بھی بڑھا سکے۔ یا ایک ذرہ بھی کم کر سکے۔ اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ اصلح امر وہی ہے جو ہو چکا ہے [2]

---

[1] المقالات ج ۱ ص ۲۵۰۔
ابن حزم ج ۳ ص ۹۶۔
[2] الانتصار ص ۱۲۹۔

بندے مکلف کیوں ہیں؟ معتزلہ کا مسلک

○

عرفانِ رب اور عبادتِ رب

اللہ تعالےٰ نے مخلوق کو اس کی منفعت کے لیے پیدا کیا۔ اور عرفان رب اور عبادت رب کے باعث اسے ثواب ابد کا سزاوار قرار دیا۔ پس اللہ پر واجب آیا کہ وہ بندوں کو مکلف قرار دیتا[1] کیونکہ مکلف کرنا ہی عرفانِ رب کی سبیل ہے۔ اگر اللہ بندوں کو مکلف نہ قرار دیتا تو وہ اندھا دھند معاصی کی راہ پر چل پڑتے[2]

اسی اصول پر معتزلہ نے یہ مسلک بھی اختیار کیا کہ اللہ تعالےٰ پر بعثت انبیاء واجب تھی[3] کیونکہ انبیا ہی اس تکلیف کا واسطہ ہیں۔ وہی ہیں جو اللہ تعالےٰ کے احکام بندوں تک پہنچاتے رہتے ہیں اور جن چیزوں سے اللہ تعالےٰ نے روکا ہے ان سے منع کرتے رہتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ بتاتے رہتے ہیں کہ کن باتوں سے اللہ تعالےٰ خوشنود ہوتا ہے۔ اور کن باتوں سے وہ خفا ہو جاتا ہے؟[4]

---

[1] المقالات ج ۱ ص ۲۵۰۔ ابن حزم ج ۳ ص ۹۶۔

[2] الانتصار ص ۱۴۹۔

[3] الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۷۲ ، اصول الدین ۱۴۹۔

[4] الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۸۰۔

(۲) تکلیف طاقت سے زیادہ نہیں

اللہ تعالے اپنے بندوں کو اتنی ہی تکلیف دیتا ہے جو ان کی طاقت سے زیادہ نہ ہو[1] کیونکہ جب خلق و تکلیف کی غایت صلاح عباد ٹھہری تو پھر ایسے امور کا مکلف کس طرح قرار دیا جا سکتا تھا جو ان کی طاقت سے زیادہ تھے؟ اسی طرح یہ بات بھی ہے کہ اللہ تعالے بندے کو اتنی ہی تکلیف دیتا ہے جس میں اس کی صلاح و فلاح ہوتی ہے[2]۔

اللہ پر عقل کا کامل کرنا واجب تھا

جب اللہ نے بندوں کو پیدا کیا اور مکلف بنایا تو اس پر واجب آیا کہ ان کی عقلوں کو کامل کر دیتا، اور انہیں عمل پر پوری قدرت دیتا[3] اور قدرت کی تعریف یہ ہے کہ آدمی جو چاہے کر سکے، نہ چاہے تو نہ بھی کرے۔ یا جو کرنا چاہے اس کے خلاف کرے[4]۔ چنانچہ بعض اس طرف گئے ہیں کہ تخلیق کے ساتھ ہی اللہ پر واجب ہے کہ اسے عاقل اور مفکر پیدا کرے۔ تاکہ وہ معرفت خالق کے لیے، عقل کا پورا پورا فائدہ اٹھا سکے[5]

اور جو مخلوق غیر مکلف ہے اسے اللہ تعالے نے اس لیے پیدا کیا ہے کہ مکلف اس سے انتفاع کریں۔ یا وہ مکلفین کے لیے عبرت اور دلیل کا کام دے[6]

احکام شرع میں کمی زیادتی ناممکن ہے

جو بھی تکلیف وارد ہوئی ہے —— یعنی احکام شرع —— اس میں نہ زیادتی ممکن ہے نہ کمی۔ شرع نے جو واجب کیا ہے اس کا سقوط نہیں ہو سکتا اور جسے ساقط کیا ہے اس کا وجوب ناممکن ہے[7]۔

---

[1] المقالات ج ۱ ص ۲۳۰ ۔ [2] الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۷۳ ، [2] اصول الدین ص ۲۱۳۔

[3] اصول الدین ص ۲۱۳۔

[4] نہایۃ الاقدام ، ص ۴۰۱ ۔ اس کی تائید اس "حدیثِ عقل" سے بھی ہوتی ہے جو رسول اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے جو یہ ہے "اللہ نے سب سے پہلے جو چیز پیدا کی وہ عقل ہے۔ اللہ نے عقل سے کہا۔ آگے بڑھ۔ وہ آگے بڑھ گئی۔ پھر اس سے فرمایا پیچھے ہٹ۔ وہ پیچھے ہٹ گئی۔ پھر اللہ تعالے نے اس سے فرمایا۔ قسم کھاتا ہوں میں اپنی عزت و جلال کی۔ میں نے کوئی مخلوق ایسی نہیں پیدا کی جو تجھ سے زیادہ میری نظر میں اکرم ہو۔ تیرے ذریعہ میں لیتا ہوں۔ تیرے ذریعہ میں دیتا ہوں۔ تیرے ذریعہ ثواب دیتا ہوں تیرے ذریعہ سزا دیتا ہوں۔" (الاتحاف ج ۱ ص ۴۵۲)

لیکن یہ حدیث معتزلہ کی وضع کی ہوئی ہے۔ ایک ضعیف قول کے مطابق حدیث تو صحیح ہے لیکن چونکہ اس سے حجت معتزلہ کی تائید نکلتی ہے۔ لہذا

[5] اصول الدین ص ۱۴۹۔

مسئلہ معاد معتزلہ کے نقطۂ نظر سے

○

(۱) تکلیف کی مصلحت تکلیف کا ایک خوشگوار پہلو یہ ہے کہ ایک طرح سے یہ ثواب کی پیش کش ہے [۱] اور اسی لیے عقلی نقطۂ نظر سے معاد ضروری ہے تاکہ نیکوکار اور بدکار کے مابین ثواب وعقاب کے ذریعہ تفریق کی جا سکے [۲] اس طرح سے وہ غایت پوری ہوگی جس کے باعث اللہ تعالےٰ نے مخلوق کو پیدا کیا ہے۔ چنانچہ اسی کے باعث معتزلہ کا قول یہ تھا کہ اگر مخلوق دوبارہ نہ اٹھائی جائے اور طاعت کرنے والوں کو ثواب نہ دیا جائے تو یہ بری بات ہے۔ چنانچہ ان کا قول یہ بھی تھا کہ تکلیف عبارت ہے ثواب کے کاموں پر قدرت رکھنے سے، اور ترک کر دینا اسے قبیح ہے [۳] ان کا یہ قول بھی تھا، کہ نیک کام کی تعریف اور اس پر ثواب، اور فعل قبیح پر ملامت اور عقاب واجب ہے [۴]

(۲) اہل دوزخ اہل دوزخ کا جہنم میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ڈال دیا جانا عین ان کے لیے مناسب حال تھا۔ اگر وہ اس میں سے نکال لیے جائیں۔ تو پھر وہی کام کریں گے، جن سے روکے گئے تھے۔ اور پہلے جیسی حرکتیں کرنے لگیں گے [۵]

---

[۱] اصول الدین ص ۲۰۹۔

[۲] اصول الدین ص ۲۳۷۔

[۳] الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۷۶۔

[۴] نہایۃ الاقدام ص ۳۷۱۔

[۵] نہایۃ الاقدام ص ۴۰۵۔

اسی طرح اہل جنت کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جنت میں رہنا عین ان کے لیے سزاوار تھا۔ اور اللہ تعالٰے اس پر قادر نہیں ہے کہ بایں طور انہیں موت دے۔ کہ صرف وہی وہ باقی رہ جائے جیسا پہلے تھا[۱]

(۳) اہل جنت

قیامت کے دن اللہ تعالٰے اس پر بھی قادر نہیں ہوگا کہ اہل جنت کے نعیم میں کسی طرح کی زیادتی یا کمی کر سکے، نہ اہل دوزخ کے عذاب میں وہ کسی طرح کی کمی بیشی کریگا اسی طرح اسے یہ قدرت بھی نہیں ہوگی کہ اہل جنت میں سے کسی کو باہر نکال لے یا اس میں کسی غیر اہل اور غیر مستحق کو داخل کر دے۔ بالکل اسی طرح اہل نار (دوزخ) میں سے بھی وہ نہ کسی کو باہر نکال سکتا ہے۔ نہ کسی غیر مستحق کو اس میں داخل کر سکتا ہے[۲]

اصول "اصلح" اور اصول "لطف"

غرض معتزلہ کی اکثریت اصول "اصلح" کی قائل تھی۔ البتہ بشر بن معمر اس قول پر سخت معترض تھے اور اسے قبول کرنے سے انکار کرتے تھے اور جو لوگ اس قول کے قائل تھے ان کے بارے میں کہا کرتے تھے یہ درجۂ کفر تک پہنچے ہوئے ہیں[۳]

بشر نے ایک دوسرا عقیدہ، عقیدۂ اصلح کے مقابلے میں اختیار کیا تھا۔ جسے وہ عقیدۂ لطف کے نام سے یاد کیا کرتے تھے۔

اس عقیدے کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالٰے صاحب الطاف کثیر ہے۔ اس کے الطاف کی کوئی حد و نہایت نہیں اگر وہ اپنے الطاف سے کفار کو نوازے تو وہ ایمان لے آئیں اور ثواب خلود کے مستحق اور سزاوار قرار پائیں۔ وہ ویسے ہی ثواب کے مستحق قرار پائیں گے جیسے وہ لوگ جو ان الطاف سے بہرور ہوئے پھر ایمان لائے تھے۔

لیکن اللہ تعالٰے اس کا پابند نہیں ہے کہ بندوں پر الطاف کی بارش کرے نہ رعایت اصلح اس پر واجب ہے اتنا بہت ہے کہ اس نے بندوں کو عقل عطا فرمائی، کار ثواب کی قدرت بخشی۔ دعوت اور رسالت کے ذریعہ انکی رہنمائی فرمائی[۴]

اصحاب اصلح کا اصحاب لطف پر اعتراض

لیکن اصحاب اصلح، اصحاب لطف پر معترض ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ یہ لوگ اللہ کا

۱۔ الانتصار ص ۱۷، ۱۸

۲۔ الانتصار ص ۲۶ ، الفرق بین الفرق ص ۱۱۶۔

۳۔ ابن حزم ج ۳ ص ۹۳۔

۴۔ المقالات ج ۱ ص ۲۴۶ ، الفرق بین الفرق ص ۱۴۱۔

ابن حزم ج ۳ ص ۹۳ ، الملل والنحل ج ۱ ص ۷۱ ، ۷۲

غلط تصور پیش کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر واقعی وہ صاحب الطاف کثیرہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ اپنے سب بندوں کو وہ ان سے بہرہ ور نہیں کرتا کہ بالآخر سب کے سب ایمان لے آئیں [1]

خیاط کی روایت ہے کہ معتزلہ نے اس مسئلے پر بشر سے مناظرہ کیا، یہاں تک کہ عقیدۂ لطف سے انہوں نے رجوع کر لیا [illegible] مرنے سے پہلے تائب ہو گئے [2]

◎

---

[1] ابن حزم ج ۳ ص ۷۷۔

[2] الانتصار ص ۶۴، ۶۵، ابن حزم ج ۳ ص ۹۳۔

عقل بشری کی عظمت اور معتزلہ

جب معتزلہ کا شغف فلسفے سے زیادہ بڑھا۔ وہ بیش از بیش اس سے متاثر ہونے لگے۔ عقل بشری کی عظمت کا کلمہ پڑھنے لگے۔ اس کی قوت پر ایمان لے آئے، ادراک اشیاء اور امور کے مابین تفضیل دینے کی قدرت یعنی عقل پر ان کا اعتماد اور زیادہ ہو گیا۔

چنانچہ یہیں سے وہ اس منزل کی طرف بڑھتے نظر آتے ہیں جس نے ان سے وہ مشہور قاعدہ وضع کرایا، جو دنیائے دانش (KNOWLEDGE) میں "فکر قبل ورود سمع" کے نام سے مشہور ہے۔

تمام معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ انسان عاقل ہے اور ورود شرع سے پہلے بھی وہ اشیاء کے حسن و قبح کی تمیز پر اور خیر و شر کے مابین تفریق پر قادر تھا۔ صرف یہی نہیں۔ وہ معرفت رب پر بھی قادر تھا۔ اور اگر اس معرفت میں قاصر رہتا تو اس پر دائمی عقوبت واجب ہوتی۔

مواہب عقل کی وسعت

البتہ معتزلہ کا اس باب میں اختلاف ہے کہ مواہب عقل کی وسعت کہاں تک ہے۔

نظام کا قول ہے کہ انسان عاقل ہے اور بذریعہ عقل وہ معرفت خالق تک پہنچ سکتا ہے۔ چاہے شرع کا ورود ہوا ہوتا یا نہ ہوا ہوتا۔ کیونکہ تفکر و تامل کے بعد اس منزل تک اس کا پہنچنا دشوار نہ تھا۔

علاف نظام سے بھی قوت عقل کی پہنائی اور وسعت میں کئی قدم آگے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔ کہ پہلے ہی

لہ اصول الدین ص ۲۵۶، الملل والنحل ج ۱ ص ۶۵، ۶۶۔

مرحلے میں بغیر کسی غور و فکر کے اللہ کی معرفت اور اس دلیل کی معرفت جو عرفانِ الٰہی کی طرف رہنمائی کرتی ہے عقل کے واسطے سے انسان کے لیے عین ممکن ہے۔ باقی معارف نانخہ حواس وقیاس کو وہ کسبی قرار دیتے ہیں [1]

ثمامہ باعتبار اپنے عجب اور طرفگی کے علاف سے بھی کہیں زیادہ رواں دواں نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ جملہ معارف کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ بجز اس صورت کے کہ کوئی مخلوق خود اپنے تساہل کے باعث ان معارف تک رسائی نہ حاصل کر سکے۔ اور اپنے خالق کی معرفت سے ضرورتِ عقل کے باوجود محروم رہے۔ اور اس کی یہ حالت اس لیے ہے کہ خود اللہ نے اسے اس حالت پر مجبور کر رکھا ہے۔ اس لیے یہ معذور ہے [2] اس مخلوق کی مثال دیتے ہوئے ثمامہ کہتے ہیں کہ یہ مسخر مخلوق ہے۔ جو عاقل بندوں کے تصرف میں ہے۔ یعنی حیوان، باقی رہے وہ عوام جو دوسرے ادیان کے اندھا دھند پیروکار ہیں۔ یہ قیامت کے دن خاک ہو جائیں گے۔ کیونکہ بضرورتِ عقل معارف تک رسائی حاصل کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے تھے۔ کیونکہ اللہ نے اپنی معرفت پر انہیں مجبور نہیں کیا تھا۔ اور جو معرفتِ الٰہی پر بضرورتِ عقل مجبور نہ ہو۔ وہ نہ عرفانِ رب پر مامور ہے۔ اور نہ کفر سے اسے روکا گیا ہے۔ ان لوگوں کی مثال اطفال اور حیوانات کی سی ہے۔ جن سے نہ برائی سرزد ہوتی ہے نہ نیکی اور قیامت کے دن یہ بھی خاک ہو جائیں گے۔ کیونکہ آخرت تو ثواب اور عقاب کا گھر ہے۔ اور یہ نہ ثواب کے مستحق ہیں۔ نہ عذاب کے نہ یہ جنت میں جا سکتے ہیں۔ نہ انہیں جہنم میں دھکیلا جا سکتا ہے [3]

"معارف" کے مؤیدین

جاحظ کو "معارف" کے سلسلے میں ثمامہ کی تائید کرتے ہوئے پاتے ہیں [4] اسی طرح جعفران یعنی جعفر بن مبشر اور جعفر بن حرب بھی اس قول کی تائید میں ہیں۔ البتہ وہ اتنا زیادہ کرتے ہیں کہ عقل کے باعث ہی تخلید کا اثبات ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ اس کے قائل نہیں ہیں کہ قبل از ورودِ شرع جملہ معارف ضروری تھے۔ نہ یہ کہتے ہیں کہ جو معرفتِ رب میں بواسطۂ عقل قاصر رہا۔ وہ عقوبتِ دائمی کا سزاوار ہے۔ بلکہ ان کا قول ہے کہ اگر انسان جان لے کہ وہ قاصر رہا تو عقوبتِ ابدی کا سزاوار ہوگا [5]

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۱۱ ، الملل والنحل ج ۱ ص ۵۹۔

[2] اصول الدین ص ۳۲ ، ؍ ؍ ج ۱ ص ۷۷۔

[3] الفرق بین الفرق ص ۱۷۵ ، ابن حزم ج ۴ ص ۱۴۸۔ الملل والنحل ج ۱ ص ۷۷

[4] اصول الدین ص ۳۲ ، ۱۵۵ ، الملل والنحل ج ۱ ص ۸۱۔

[5] اصول الدین ص ۲۵۶ ، الفرق بین الفرق ص ۱۵۴
الملل والنحل ج ۱ ص ۷۶ ، ۷۷۔

معتزلہ نے افعال کو دو قسموں میں منقسم کیا تھا۔حسین اور قبیح ۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان اچھے اور برے میں ازروئے عقل تمیز کرنے پر قادر ہے۔ خواہ شرع وارد ہوئی ہوتی یا نہ ہوئی ہوتی اور یہ قدرت بہ ضرورت عقل بھی تھی جیسے ڈوبتے ہوئے کو بچانا۔ اور سچ کو اچھا جاننا اور جھوٹ کو برا جاننا۔ اور صرف عقلی بھی۔ مثلاً سچ کو اچھا سمجھنا۔ اگرچہ اس میں ضرر کا پہلو بھی ہو سکتا ہے۔ جھوٹ کو برا جاننا۔ اگرچہ اس میں نفع کا پہلو بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن عبادات اس اصول سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ ان کا ادراک سماع پر مبنی ہے نہ کہ عقل پر [1]

رہے وہ افعال جن کی تحسین و تقبیح کا فیصلہ عقل بالضرورۃ نہیں کر سکتی یا جو مشتبہ ہیں وہ تین صورتوں سے خالی نہیں۔ جعفر کے نزدیک وہ مباح ہیں یا حرام ہیں یا موقوف ہیں [2]

جو لوگ اس قول کی طرف گئے ہیں۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ افعال ایک طرح کی صفت نفسی حسن و قبح کے اعتبار سے ہیں اور شرع نے جو ان کا ذکر کیا ہے وہ ان کے مثبت کی حیثیت سے نہیں بلکہ مخبر کی حیثیت سے [3] یعنی حسن و قبح درحقیقت حسین اور قبیح کے ذاتی اوصاف ہیں [4]

پس جو حسن ہے وہ حسن لذاتہ ہے اور ہر حال میں ابد تک اسی طرح باقی رہے گا۔ اور قبیح، قبیح لذاتہ ہے۔ یہ بھی ابد تک ہر حال میں اسی طرح باقی رہے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اعمال حسنہ اور اعمال قبیحہ کے مابین ایک حد فاصل موجود ہے اور جب صورت احوال یہ ہے تو عقلاء پر یہ ذرا بھی دشوار نہیں ہے کہ وہ ان دونوں میں فرق و امتیاز کر سکیں۔ پس معتزلہ نے فعل کو بجائے خود، از جہت حسن و قبح مانا۔ لیکن اس فعل کے فاعل کو ایسا نہیں تسلیم کیا۔ کیونکہ صدق اگرچہ اپنی ذات کی حد تک حسن ہے۔ لیکن سچ بولنے والا ہمیشہ اور ہر حالت میں برسر صواب نہیں قرار دیا جا سکتا ہے اسی طرح کذب اگرچہ اپنی ذات کی حد تک قبیح ہے۔ لیکن جھوٹ بولنے والا ہمیشہ اور ہر حالت میں خطا کار نہیں قرار دیا جا سکتا اسی قبیل سے لڑکیوں کا زندہ درگور کر دینا۔ اگرچہ ہر حالت میں ایک فعل قبیح ہے۔ لیکن عہد جاہلیت میں یہی چیز شہامت اور غیرت کا نشان تھی۔ اسی طرح جو شخص کسی دوسرے کو قتل کرتا ہے۔ وہ ظالم اور مجرم ہے۔ لیکن حکومت جب قاتل سے قصاص لیتی ہے۔ تو اسے کوئی ظالم اور مجرم نہیں کہہ سکتا۔ بلکہ اسے عادل اور منصف مانا جاتا ہے۔ پس فعل جیسا کہ ہم نے لکھا ایک ہے اور ثابت ہے۔ لیکن فاعل متغیر ہے اور یہ فاعل کبھی عادل ہے۔ کبھی ظالم!

---

[1] المستصفیٰ للامام غزالی ج ۱ ص ۵۶۔

[2] ، ، ج ۱ ص ۶۳، ۶۴۔

[3] نہایۃ الاقدام ص ۳۷۱

[4] المستصفیٰ للامام غزالی ج ۱ ص ۵۷۔

دو مزید اہم مسئلے

عقل بشری کی عظمت اور معارف عقلیہ سے متعلق معتزلہ کے قول کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اس قول نے انہیں دو اور مسئلوں میں الجھا دیا۔ یعنی:

(۱) حقیقت بلوغ، یعنی ایک لڑکا کب معرفت پر قادر ہوتا ہے؟

(۲) جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

شق اول کے متعلق اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ بلوغ حقیقی کمال عقل سے عبارت ہے نہ کہ جسم اور عمر کے بڑھ جانے سے، چنانچہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ بلوغ جسمی سے قبل ہی انسان (عقلی طور پر) بالغ ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ بلوغ جسمی کے بعد بالغ ہو، اور یہ بھی ناممکن نہیں کہ بالغ نہ ہو، چنانچہ معتزلہ کہتے ہیں کہ طفل کی عقل کا اندازہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے پیدا کرنے والے کو بغیر شرع کی رہنمائی کے اپنی عقل و دانش سے پہچان لے۔ تب ہی اس کی عقل کامل مانی جائے گی اور یہ کمال عقل بلوغ جسمی سے پہلے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ معرفت رب میں قاصر رہے تو کافر ہے اور ہمیشہ ہمیشہ دوزخ میں رہنے کا سزاوار ہے [۱]

لیکن اس باب میں معتزلہ مختلف الرائے ہیں کہ طفل کی عقل مکمل ہونے کے بعد کب اس پر لازم آئے گا کہ وہ معرفت رب حاصل کرلے؟

ابوالہذیل کا قول ہے کہ اپنی کمال عقل اور معرفت نفس کے ساتھ اس کی دوسری معرفت بغیر کسی فعل کے بھی ہونی چاہیئے بشر بن معتمر نے اس پر اعتراض کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل پر کمال کے بعد دوسری حالت کے ساتھ تیسری حالت بھی طاری ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ حال ثانی تو محض حال فکر و اعتبار ہے [۲] اور اس قول کے باعث جو مہلت معرفت کا حامل ہے۔ ابوالہذیل، بشر اور ان دونوں کے اتباع "اصحاب المہلہ" کہلانے لگے [۳]

اب رہا وہ شخص جسے دعوتِ اسلام نہ پہنچی۔

معتزلہ میں سے وہ لوگ جو اس کے قائل ہیں کہ معارف ضرورۃً ثابت ہیں۔ وہ یہ حکم لگاتے ہیں کہ جس شخص نے توحید رب، صفاتِ رب، عدل رب اور حکمتِ رب کا بالضرورت عرفان کرلیا۔ وہ مسلمان ہے اور نبوت سے جہل اور احکام شرع سے ناواقفیت کے لیے اسے معذور قرار دیا جائے گا۔ اور اگر وہ معرفت بالضرورت نہ کر سکے تو وہ تکلیف سے

---

[۱] المقالات ج ۱ ص ۴۸۰۔ اصول الدین ص ۲۵۶۔
الفرق بین الفرق ص ۱۵۲۔ الملل والنحل ج ۱ ص ۷۶، ۷۷۔

[۲] اصول دین ص ۲۱۱۔ ۲۵۸۔ الفرق بین الفرق ص ۲۱۲۔

[۳] الانتصار ص ۸۵۔

آزاد رہے۔ آخرت میں نہ وہ مستحق ثواب ہے نہ سزاوار عقاب [۱] یہ بات مخفی نہ رہے کہ یہ قول اس شخص کے بارے میں ہے جس تک دعوت اسلام نہ پہنچی ہو۔ لہٰذا عدل الٰہی کا نتیجہ ملازمہ یہی ہو سکتا ہے کہ اسے مستحق تکلیف نہ سمجھا جائے۔ اور اللہ تعالےٰ اسے ضرور ثواب دے گا جس نے اسے پہچان لیا۔ اور عمل صالح کرتا رہا۔ اگرچہ اس تک دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو

معتزلہ اور فلسفۂ جدید

معتزلہ کے اس قول سے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ وہ دو جدید مذاہب فلسفیہ پر سبقت رکھتے ہیں۔ کیونکہ جن معتزلہ کا یہ قول ہے کہ معارف ضرورۃً ثابت ہیں۔ وہ اس فلسفیہ عقلیہ (Rationalism) سے بہت قریب ہیں۔ جن کے قافلۂ سالار ڈیکارٹ، اسپنوزا اور کانٹ وغیرہ ہیں اور جن معتزلہ کا یہ قول ہے کہ معارف ضرورۃً ثابت نہیں ہیں کسبی ہیں وہ فلسفۂ تجربیہ Empiricism سے بہت قریب ہیں۔ جن کے علمبردار ہیوم اور برکلے وغیرہ ہیں۔

میں یہ تو دعوےٰ نہیں کر سکتا کہ فلسفۂ عقلیہ اور فلسفیہ کسبیہ کے خالق معتزلہ سے متاثر تھے۔ کیونکہ اس دعوے کی کوئی دلیل میرے پاس نہیں ہے۔ اور یہ دعوےٰ کافی تحقیق و تحلیل کا مقتضی ہے۔ لیکن یہ ضرور کہہ سکتا ہوں کہ جدید فلسفہ عقلیہ کسبیہ سے پہلے تقریباً یہی بات معتزلہ کہہ چکے تھے۔

معتزلہ اور اہل السنت کے مابین اختلاف

اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ معتزلہ نے مسئلہ قدر پر بہت زیادہ توجہ کی۔ اور اس مسئلے کی اہمیت صفت عملیہ سے مستمد ہے۔ کوئی شبہ نہیں معتزلہ نے جن دوسرے مسائل پر توجہ کی وہ بھی کم اہم نہیں ہیں۔ لیکن اس صفت عملیہ کا اثر ان پر بھی بہت گہرا ہے کیونکہ جس نوعیت سے بھی مسئلہ قدر پر اعتقاد رکھا جائے۔ اس میں یہ بات ضرور زیر غور آتی ہے کہ اس دنیا میں اور عالم آخرت میں آدمی کی یہ صفت عملیہ کیا رنگ دکھاتی ہے؟

معتزلہ اور اہل سنت کے مابین اختلاف کا نقطۂ جوہری یہ ہے کہ تمام اہل السنت جن میں سلف بھی شامل ہیں اور اشاعرہ بھی معتزلہ کے قول کا مفہوم لیتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اور اللہ تعالےٰ معصیت پر ناراض ہوتا ہے چنانچہ غیلان دمشقی نے جب میمون بن مہران کے ساتھ مناظرہ کیا تو کہا:

"کیا اللہ تعالےٰ کی مشیت معصیت ہے؟

میمون نے جواب دیا۔

"کیا معصیت خلاف مشیت بھی ہو سکتی ہے؟" [۲]

---

[۱] اصول الدین ص ۲۶۲۔

[۲] سراج الملوک ص ۲۴۶

اور جو اس کی مرضی کے خلاف ہوتے ہیں۔ان کا ارتکاب کر کے اسے غصہ دلانا اور قہر میں لے آنا ہے۔ ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا اس لیے کہ ہر چیز اللہ کے ارادے اور مشیت ہی کے باعث رونما ہوتی ہے جو چاہتا ہے ہوتا ہے جو نہیں چاہتا نہیں ہوتا[1] حتیٰ کہ معتزلہ کے اس قول کی بنا پر یہ تک کہا جانے لگا۔ کہ یہ تو ایک طرح کا دعوائے ربوبیت ہے "فرعون کا دعوائے ربوبیت کشف پر مبنی تھا اور معتزلہ کا ادعائے ربوبیت ستر پر مبنی ہے۔ وہ کہتے ہیں،

ہم نے جو چاہا کیا[2]

معتزلہ پر زیادتی

لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ معتزلہ کے قول کا جو مفہوم لیا گیا ہے۔ وہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے قول میں یہ بات ہرگز مضمر نہیں ہے۔ وہ جو کچھ کہتے ہیں یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے بندوں کو عمل پر قدرت دی۔ انہیں عقل عطا کی۔جس کے ذریعہ وہ حسن و قبح میں تمیز کر سکتے ہیں۔ اور صواب و خطا میں فرق کر سکتے ہیں۔ انہیں قدرت بخشی جس سے کام لے کر وہ اپنے اعمال صادر کرتے ہیں۔ ان کے پاس رسول بھیجے جنہوں نے ان پر حجت قائم کی۔ اور راہِ ھدایت واضح کی۔ اس کے بعد اللہ نے بندوں کو اور ان کے اعمال کو چھوڑ دیا جس نے نیک عمل کیا۔ اس نے اپنا فائدہ کیا۔جس نے برا عمل کیا اس نے اپنے آپ کو نقصان پہنچایا۔ پس یہ حریت بھی اللہ تعالےٰ کا عطیہ ہے اور بہت بڑی نعمت ہے۔ پس جب اللہ نے بندوں کو یہ حریت دے دی اور وہ عنایاتِ الٰہی کے مورد بن گئے تو اب اگر وہ ایسے افعال کا ارتکاب کرتے ہیں جو اللہ کو ناپسند ہیں۔ تو اشعری کے خیال کے مطابق وہ خدا کو قہر میں نہیں لاتے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے انہیں اجازت دے دی ہے کہ جو چاہیں کریں۔ اور یہ اجازت جو چاہیں کرنے کی اس لیے ہے کہ ان پر ثواب و عقاب کی کارفرمائی بجا اور درست ہو۔ بلاشبہ عاصی اور گنہ گار لوگ اللہ تعالےٰ کی ناراضی کا سبب بنتے ہیں اور اس بنا پر وہ سزاوارِ عقاب بھی ہیں۔ کیونکہ انہوں نے احکام خداوندی کی مخالفت کی۔ اور اپنی ان حرکتوں سے اسے ناراض کیا۔ لیکن اس طرح وہ خدا کو قہر میں نہیں لاتے نہ اس کی مشیت کے خلاف ارتکابِ عصیاں کرتے ہیں۔ قرآن کریم میں کئی آیتیں ایسی وارد ہوئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے۔ اذنِ خدا سے کرتا ہے۔ مثلاً:

(۱) ما اصاب من مصیبۃ الا باذن اللہ[2]

(۲) وما کان لنفس ان تؤمن الا باذن اللہ[3]

---

[1] الابانۃ ص ۶۱، ۶۲

[2] سورۃ تغابن آیت ۱۱ "کوئی مصیبت بغیر حکم خدا کے نہیں آتی"

[3] سورۃ یونس آیت ۱۰۰

(کوئی شخص بھی بغیر حکم و مشیت خداوندی کے ایمان نہیں لا سکتا۔)

۳ ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات باذن اللہ۵؎

اور یہ کہ کھلی ہوئی بات ہے کہ "اذن" "کو ارادہ" نہیں کہا جا سکتا۔ وہ اس سے الگ اور جدا ایک چیز ہے کوئی شخص اگر کسی دوسرے کے "اذن" سے ایک کام کرتا ہے تو یہ اس کا ارادہ تو نہیں ہوتا۔ یہ ایک الگ سی چیز ہے

نظریۂ جبر اور معتزلہ

نظریۂ جبر کو معتزلہ کبھی بھی قبول نہ کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے پوری شدت اور زور وشور سے قدر کی نفی کی اور یہ ماننے سے انکار کیا کہ انسان عاقل صرف ایک گونگا بہرہ آلہ ہے جس کی نہ کوئی رائے ہے نہ اسے حریت اور آزادی حاصل ہے۔ نہ وہ کسی طرح کا اختیار رکھتا ہے۔ صورتِ احوال یہ ہے کہ پڑے کے پیچھے دستِ قضا اسے جس طرح چاہتا ہے گھماتا رہتا ہے۔

معتزلہ نے اس بات پر زور دیا کہ وہ حریت فردی کا احترام کرتے ہیں (حریت فردی سے مراد ہے آزادی فکر و عمل) اور اس کے مواہب عقلیہ کو کارفرما مانتے ہیں۔ چنانچہ یہی وہ جماعت ہے جو اسلام میں حریت رائے اور حریت ارادہ کی داعی ہے۔

حریت انسانی کا دفاع

میرا یہ پختہ خیال ہے کہ معتزلہ انسان کے افعال اختیاری و کسبی سے قدر کی نفی کرتے ہوئے بیک کرشمہ دو کار کے حامل نظر آتے ہیں۔ اور دو عظیم غایتوں کا احقاق کرتے ہیں۔

وہ صرف یہی نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ سے ظلم کی نفی کرتے ہوں اور عدالتِ الٰہیہ کا دفاع کرتے ہوں، بلکہ ساتھ ہی ساتھ وہ حریتِ انسانی کا دفاع بھی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ یقین رکھتے ہیں کہ انسان اپنے اختیار افعال میں آزاد ہے۔ وہ انسان کی سطح بلند کرتے اور اسے عاقل، مفکر، مدبر اور آزاد مخلوق قرار دیتے ہیں۔ وہ مخلوق! جو مسئولیت کی مستحق ہے، وہ مسئولیت جسے اللہ تعالیٰ نے ارض و سماوات اور کوہ دجبال کو پیش کیا۔ لیکن انہوں نے اس بارگراں کو اٹھانے سے انکار کر دیا —— لیکن انسان آگے بڑھا اور اس نے یہ بوجھ اپنے دوشِ ناتواں پر لے لیا۔

۵؎ سورہ فاطر آیۃ ۲۹:

(پھر یہ کتاب ہم نے ان لوگوں کے ہاتھ میں پہنچائی جن کو ہم نے اپنے بندوں میں پسند فرمایا۔ پھر بعضے تو ان میں اپنی جانوں پر ظلم کرنے والے ہیں اور بعضے ان میں متوسط درجے کے ہیں اور بعضے ان میں سے بحکم الٰہی نیکیوں میں بڑھتے چلے جاتے ہیں)

فصلِ رابع

مُعتزلہ کے
طوائف، گروہ اور فرقے

کوئی جماعت ابھرتی ہے تو چند سادہ، عام فہم اور قلوب واذہان کو کھینچنے والے اصولوں کو لے کر نمودار ہوتی ہے۔ لوگ اس کی طرف کشاں کشاں چلے آتے ہیں۔

لیکن یہ کیفیت زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہتی جلد ہی اس جماعت میں فکری اختلافات رونما ہوتے ہیں اور پھر تیزی کے ساتھ یہ فکری اختلافات نئے فرقوں، نئی تنظیموں اور نئی جماعتوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں!

اس دور سے معتزلہ کو بھی گزرنا پڑا ......!

◎

فلسفے سے اثرپذیری کا نتیجہ یہ ہوا کہ معتزلہ نے ان مسائل پر جو حیاتِ انسانی سے زیادہ مربوط نہیں تھے غور و فکر شروع کر کے نئے نئے مسائل پیدا کر دیئے۔

یہ نئے مسائل جہاں ان کے تعمق اور درایت اور تمحیص کی دلیل ہیں، وہاں ان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے ایسی دور از کار اور بعید از فہم باتیں پیش کرنا شروع کر دیں، جن کے باعث امت کا ایک بڑا حصہ ان کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا۔

اور وہ اہل السنت کے مسلک سے روز بروز زیادہ دور بہت زیادہ دور ہوتے چلے گئے۔

آئندہ صفحات میں انہی عقلی موشگافیوں کی تفصیل ملے گی جو دلچسپ بھی ہے اور سبق آموز بھی۔!

◎

معتزلہ کے عقائدِ خاصہ

○

عقائد: جنہوں نے ان میں جماعت بندی اور تحزّب پیدا کیا،

فلسفۂ یونان سے کسبِ فیض

فصل سابق میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ معتزلہ کا مرکزی نقطۂ اتحاد وہ اصول خمسہ تھے جن پر وہ سختی کے ساتھ قائم تھے۔ اور جن سے انحراف کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تھا۔ اعتزال کا آغاز بایں طور ہوا کہ اس کی تفکیر محدود اور آفاق تنگ تھا۔ لیکن یہ کیفیت زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہی۔

جیسے ہی معتزلہ نے ان اصولوں پر تعمق شروع کیا۔ ان کی شرح وتفسیر میں وسعت اور توسیع کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ اور اس باب میں انہوں نے فلسفۂ یونان سے پورا پورا فائدہ اٹھایا، جس کا انہوں نے بہ امعانِ نظر مطالعہ کیا تھا، اور یہی وجہ تھی کہ وہ افکار جدید سے روشناس ہوئے اور بحث ونظر کا سروسامان انہیں بہم پہنچ گیا۔

اور یہیں سے معتزلہ کی نئی تاریخ شروع ہوتی ہے۔

اور اس تاریخ کا آغاز ہوتا ہے باہمی اختلافِ فکر سے،

افکارِ جدیدہ اور بحث ونظر کا سروسامان بہم پہنچ جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے آراء وافکار میں طرفگی اور گوناگونی پیدا ہوگئی۔ اور ان کے وجہاتِ نظر میں تعدد اور تنوع پیدا ہوا۔

اور معاملہ یہیں آکر ختم نہیں ہوگیا۔

وجہات نظر میں تعدد اور تنوع نے ایک نئی صورت احوال پیدا کردی۔

وہ نئی صورتِ احوال یہ تھی کہ معتزلہ کے اصحاب فکر ونظر اپنے مسلک اور نظریے کی تبلیغ جوش وخروش

کے ساتھ کرنے لگے اور ظاہر ہے اس کا لازمی نتیجہ باہمی جدال و پیکار ہی کی صورت میں ظہور پذیر ہو سکتا تھا۔ چنانچہ ہوا۔

اس جدال و پیکار باہمی کے باعث معتزلہ مختلف اور متعدد فرقوں اور جماعتوں میں تقسیم ہو گئے۔ آخر کار ان کے فرقوں کی تعداد بائیس تک پہنچ گئی۔

ان میں سے ہر فرقہ اپنے مخصوص افکار و آرار اور اعتقادات و تصورات کا حامل اور داعی تھا۔ ہر فرقہ کا رئیس اور سردار کوئی ایسا معتزلی تھا، جو اپنے علم و دانش اور فہم و ادراک کے اعتبار سے ایک امتیاز خاص کا حامل تھا۔ عام طور پر ہر فرقہ اپنے رئیس کے نام سے منسوب ہوا۔

آئندہ صفحات میں میری کوشش ہوگی کہ ان معتزلی فرقوں کا تعارف کراؤں اور ان کے مخصوص معتقدات اور تصورات پر روشنی ڈالوں۔

اور یہ مخصوص معتقدات و تصورات یا تو نرے اقوال فلسفیہ ہیں جنہیں معتزلہ کے بنیادی اصول خمسہ سے کوئی ربط و تعلق نہیں یا وہ اقوال تفصیلی ہیں جو انہی اصولوں سے متفرع ہوئے ہیں۔

ان فرقوں کو میں زمانی ترتیب کے لحاظ سے پیش کروں گا۔ اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ فکر معتزلی کے عہد بہ عہد کے تغیرات و تطورات یعنی جب سے وہ ظہور پذیر ہوئے اور جب وہ درجہ کمال پر پہنچ گئے نظر کے سامنے آجائیں گے نیز وہ داستان زوال و انحطاط بھی نظر کے سامنے آجائے گی جو جمود فکر و نظر کا نتیجہ تھی، یہی جمود ان کے سقوط کا باعث ہوا۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی معلوم ہو جائے گی کہ فکر و نظر کے یہ تغیرات و تصورات کس حد تک فلسفۂ یونانی سے متاثر تھے؟

◎

(۱) واصلیہ

○

بعد وفاتِ رسولؐ تمام مسلمان کافر ہو گئے

فرقہ واصلیہ واصل بن عطاء الغزالؒ[1] کے اتباع پر مشتمل ہے۔

واصل ہی کو فرقہ معتزلہ کا مؤسس اور بانی مانا جاتا ہے۔ یہی اس فرقے کا سب سے پہلا سردار اور رئیس تھا اسی نے وہ اصول خمسہ وضع کیے جن پر اعتزال کی بنیاد قائم تھی۔ واصل کے اکثر اقوال محدود اور خام تھے۔ لیکن اپنے اصولوں پر سختی سے قائم تھا اور ذرا بھی لچک نہیں رکھتا تھا۔

جاحظ کا بیان ہے کہ واصل کا خیال تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام مسلمان کافر ہو گئے تھے۔ پوچھا گیا۔ "کیا حضرت علیؓ بھی؟"

جواب میں اس نے یہ شعر پڑھا:

وما شر الثلاثة ام عمرو
بصاحبك الذی لا تصبحینا[2]

◎

---

1. ۸۰ھ – ۱۳۱ھ (۶۹۹ء – ۷۴۸ء)
2. البیان والتبیین ج ۱ ص ۸۔

(۲) العمریہ

عمرو بن عبید کے افکار

اس فرقے کے لوگ عمرو بن عبید بن باب [1] کے اتباع تھے۔ یہ عمرو بن عبید آل عرادہ بن یربوع بن مالک کا مولی (آزاد کردہ غلام) تھا۔ کابل سے جو اسیرانِ جنگ آئے تھے، یہ ان میں سے ایک تھا۔[2]

عمرو بن عبید نے بصرے میں زندگی بسر کی۔ یہ واصل بن عطا کا ہم عصر تھا، اور ہم عمر بھی۔

جب واصل نے اپنی تحریک شروع کی تو عمرو اس کے حلقہ بگوشوں میں شامل ہوگیا۔ واصل اسے بہت پسند کرنے لگا۔ یہاں تک کہ اپنی بہن کی اس سے شادی کردی اور کہا:۔

"میں تیری شادی ایک ایسے شخص سے کر رہا ہوں جسے (اپنی صلاحیت کے اعتبار سے) خلیفہ ہونا چاہیے"[3]

بالکل یہی کیفیت عمرو کے تاثر کی بھی تھی۔ وہ بھی واصل سے اور اس کی شخصیت سے حد درجہ متاثر تھا۔ ایک مرتبہ واصل نے ایک جماعت سے خطاب کیا۔ جب تقریر ختم کر چکا تو عمرو نے کہا:۔

"دیکھتے ہو؟ کیا ملائکہ میں سے کوئی فرشتہ یا انبیا میں سے کوئی نبی بھی واصل کے ان الفاظ پر اضافہ کر سکتا ہے؟"[4]

---

[1] ۸۰ — ۱۴۴ ہجری تک (۶۹۹ — ۷۶۱ء)

[2] المنیۃ والامل ص ۲۲

[3] میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۹۵۔

[4] " " ج ۲ ص ۲۹۶۔

واصل بن عطا کے انتقال کے بعد عمرو ہی کو منصب سیادت حاصل ہوا اور وہ شیخ معتزلہ قرار پایا[1]
عمرو بن عبید نے اپنے دور میں کسی فکر جدید کی بنیاد نہیں ڈالی۔ اسی ڈگر پر قائم رہا جو واصل نے قائم کردی تھی[2]

عمرو بن عبید نے تقریباً ہر مسئلے میں واصل سے موافقت رکھی بجز ردّ احادیث نبویہ کے سلسلے میں۔
بعض صحابہ کے بارے میں بھی عمرو بن عبید کی رائے اعتدال سے ہٹی ہوئی تھی۔ خاص طور پر حضرت علی،
عثمان، طلحہ اور زبیر رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں[3]

عمرو بن عبید کے اس اسلوب حیات سے اندازہ ہوتا ہے کہ شروع شروع میں معتزلہ کے سامنے مسائل کثیرہ
نہیں تھے جو ان کی فکر و نظر کو اپنی طرف مشغول رکھتے۔ اور ان کی نشاطِ فکر میں اضافے کے موجب ہوتے۔

---

[1] الوفیات ج ۱ ص ۵۴۷

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۰۱، الملل والنحل ج ۱ ص ۵۶

[3] میزان الاعتدال ج ۱، ص ۲۹۵، ۲۹۶۔

(۳) الہذیلیہ

○

تغیّرات وتطوّرات فکر اس فرقے کے پیرو اصحاب ابی الہذیل علاّف ہیں [۱] ابو الہذیل علاف عبدالقیس کے مولیٰ تھے [۲] اور بصرے کے معتزلہ کے شیخ مانے جاتے تھے [۳] - انہوں نے مسلک اعتزال عثمان الطویل سے اخذ کیا تھا جو واصل بن عطا کے اصحاب میں سے تھا [۴] -

ابو الہذیل نے فلسفۂ یونانی میں کافی درک حاصل کر لیا تھا - اور اس کی بہت سی چیزیں اپنا لی تھیں - ان کے اکثر اقوال فلاسفۂ یونان سے تاثرپذیری ظاہر کرتے ہیں -

ابو الہذیل کے افکار و نظریات کا اگر عمرو بن عبید سے مقابلہ کیا جائے جو ان سے ۸۲ سال پہلے وفات پا گئے تھے تو معلوم ہوگا کہ ان کے اقوال کی رنگا رنگی اور تنوع اور کثرت اس تین چوتھائی صدی میں کافی تغیرات و تطورات کی حامل ہے

ابو الہذیل سے منسوب چند مخصوص اقوال درج ذیل ہیں :-

---

[۱] ۱۳۵ ھ - ۲۲۶ ھ (۷۵۲ء - ۸۴۰ء)

[۲] تاریخ بغداد ج ۳ ص ۳۶۶ -

[۳] الوفیات ج ۱ ص ۴۸۴ -

[۴] تاریخ بغداد ج ۳ ص ۳۶۷ ، الملل والنحل ج ۱ ص ۵۷ -

① اعراض

: اعراض کو اعراض اس لیے نہیں کہا جاتا کہ وہ جسم میں پائی جاتی ہیں۔ بلکہ وہ لامکان بھی ہوتی ہیں اور لاجسم و حوادث بھی۔ مثلاً "وقت اور اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور بقا اور فنا" [1]

: ــــــ اجسام کی طرح اعراض کو دیکھا بھی جاسکتا ہے اور ہاتھ سے چھوا بھی جاسکتا ہے بجز الوان کے نہ انہیں دیکھا تو جاسکتا ہے۔ مگر چھوا نہیں جاسکتا [2]

: ــــــ ایسے اعراض بھی ہیں جو باقی رہتے ہیں اور ایسے بھی ہیں جو باقی نہیں رہتے۔ جملہ حرکات کو بقا نہیں ہے اور سکون ؟ تو کوئی سکون ایسا ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور کوئی ایسا ہوتا ہے جو باقی نہیں رہتا۔ یا حیات کا سکون باقی نہیں رہتا۔ اور میت کا سکون باقی رہتا ہے۔

: ــــــ آلام اور لذات بھی باقی رہتے ہیں۔

: ــــــ بعض دوسرے اعراض مثلاً رنگ، مزا، خوشبو، حیات اور قدرت ایسے ہیں جو سب کے سب باقی رہ جاتے ہیں۔ اور اعراض میں سے جو باقی رہ جاتے ہیں، یہ اس بقا کی وجہ سے ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے کسی محل میں پیدا نہیں کی ہے [3]

: ــــــ اعراض میں ایسے اعراض بھی ہوتے ہیں جن کا اعادہ ہوتا ہے اور ایسے بھی جن کا اعادہ نہیں ہوتا۔ جس عرض کی کیفیت کا ہمیں عرفان ہے اس کا اعادہ نہیں ہوتا۔ اور جس کا ہمیں عرفان نہیں ہے اس کا اعادہ ہوتا ہے [4]

: ــــــ اس طرح یہ جائز اور روا ہے کہ اللہ اپنے بندوں کو ایسے اعراض پر قادر کر دے جن کی کیفیت کا عرفان انہیں حاصل ہے۔ مثلاً حرکت اور سکون اور آواز اور الم۔ اور جن اعراض کی کیفیت کا عرفان حاصل نہیں ہے مثلاً رنگ، مزا، حیات، موت، قدرت اور عجز، ان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس وصف سے متصف کیا جائے کہ اس نے ان میں سے کسی پر ذرا بھی بندوں کو قدرت عطا فرمائی ہے [5]

② اثبات جزو لایتجزیٰ

ابوالہذیل ان لوگوں میں سے ہیں جو جزو لایتجزیٰ کا اثبات کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھنا چاہیے کہ یہ وہ جوہر فرد ہے جو انقسام

---

[1] المقالات ج۲ ص ۳۶۹۔

[2] 〃 ج۲ ص ۳۵۸۔ ، اصول الدین ص ۵۰، ۵۱۔

[3]

[4] المقالات ج ۲ ص ۳۷۴۔

[5] 〃 ج ۲ ص ۳۷۸۔

کو قبول نہیں کرتا۔

گمانِ غالب یہ ہے کہ ابوالہذیل نے یہ خیال یونان کے فلاسفۂ ذرئیین The Atomists سے لیا۔ ہے مثلاً دیمو قریطس وغیرہ سے [۱]

ابوالہذیل کے نزدیک جوہر فرد وہ ہے جو نہ طول رکھتا ہے نہ عرض نہ عمق، نہ وہ اجتماع کو قبول کرتا ہے، نہ افتراق کو۔ لہٰذا یہ بات محال ہے کہ جوہر فرد کو جسم مانا جائے۔ کیونکہ صفات مذکورہ بالا اس کے جسم ہونے کی نفی کرتی ہیں [۲] کیونکہ اس کی رائے کے مطابق جسم کم از کم چھ اجزاء سے تکوین پذیر ہوتا ہے [۳] اور جوہر جب منفرد ہوتا ہے تو وہ اعراض حرکت و سکون کو قبول کرتا ہے۔ لیکن باقی اعراض رنگ، مزا، قدرت، علم اور حیات کو نہیں۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے مقدور میں ہے کہ جسم کو متفرق کر دے اور اس میں جو کچھ ہے اسے باطل کر دے۔ یہاں تک کہ وہ جوہر بن جائے جو انقسام کو قبول نہیں کرتا۔ لیکن جوہر اگر حرکت اور سکون سے منفرد ہو تو اس کا تعدیہ ممکن نہیں ہے اور جب اللہ جوہر کو منفرد کر دیتا ہے۔ اس کی رویت آنکھوں سے ممکن ہو جاتی ہے [۴]

لیکن یہ آخری قول تناقض سے خالی نہیں ہے کیونکہ جوہر کے بارے میں اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ رنگ قبول نہیں کرتا تو پھر اس کا مشاہدہ کیونکر ممکن ہے؟

بغدادی کا قول ہے کہ ابوالہذیل کی اس بات کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ جب جوہر کو منفرد کر دے تو کوئی اسے دیکھنے والا نہ ہو [۵]

(۳) حرکت اور سکون

حرکت اور سکون غیر کون ہیں اور جسم کو جس حال میں خدا نے پیدا کیا اسے نہ کوئی حرکت دینے والا ہے نہ سکون دینے والا۔ لیکن فی الحقیقت وہ متحرک بھی ہے اور فی الحقیقت وہ ساکن بھی ہے [۶] اور یہ بالکل ممکن ہے کہ جسم متحرک ہو لیکن نہ کسی چیز سے، نہ کسی چیز کی طرف [۷]۔ اور جسم کثیر الاجزاء ایسی حرکت سے متحرک ہوتا ہے جو اس کے بعض اجزاء میں داخل ہو جاتی ہے۔

---

[۱] Weber History of Philosophy P. 36, 39

[۲] المقالات ج ۲ ص ۳۰۷، ۳۱۵۔

[۳] " ج ۲ ص ۳۰۳۔

[۴] " ج ۲ ص ۳۱۱، ۳۱۵

[۵] الفرق بین الفرق ص ۱۱۳

[۶] المقالات ج ۲ ص ۳۲۳

[۷] الفرق بین الفرق ص ۱۱۲، ۱۱۳۔

لیکن بعض متکلمین اس رائے کے مخالف ہیں ان کا خیال ہے کہ جس جزو میں حرکت قائم ہے۔ بس فقط وہی متحرک ہے دوسرے اجزاء نہیں [1]

④ حقیقت انسان

انسان فقط جسم ہے، نفس نہیں۔
ابوالہذیل اپنے اس قول کی تائید میں آیات قرآنی پیش کرتے ہیں مثلاً [2]

خلق الانسان من صلصال کالفخار [2]

⑤ اللہ کے مقدورات و معلومات کی انتہا

یہ کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور قدرت جب غایت کو پہنچ گئی تو یہاں آ کر اس کے علم اور قدرت کی انتہا ہو گئی۔ اب اس کے بعد وہ کچھ نہیں جان سکتا، نہ اصلاً کسی فعل پر قادر ہے [3]

چنانچہ خیاط نے اس قول کی جو ابن الراوندی سے منقول ہے تکذیب کی ہے اور کہا ہے:۔

"ابوالہذیل کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نفس کو جانتا ہے اور اس کا نفس نہ ذی غایت ہے نہ لانہایت۔ البتہ اشیاء محدثہ (فناپذیر) کی صورت یہ ہے کہ وہ کل بھی رکھتی ہیں اور جمیع بھی اور وہ غایت بھی جہاں جا کر علم اور قدرت کی انتہا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بات قدیم کی مخالف ہے ابوالہذیل کے نزدیک جب کہ قدیم نہ ذی غایت ہے نہ لانہایت اور نہ اس پر کل کا اجراء ہوتا ہے نہ بعض کا۔ تو وا جب آیا کہ محدث ذا غایت ونہایت ہو اور اس پر کل کا اجراء بھی ہو اور جمیع کا بھی۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے محدثات کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ ان کو محیط ہے: وھو بکل شئ محیط، اور اس نے احصیٰ کی نسبت بھی اپنی طرف کی ہے۔ فرمایا ہے واحصیٰ کل شیء عددا۔

اور ظاہر ہے کہ احاطہ اور احصار صرف اشیا متناہیہ کا ہو سکتا ہے [4]

---

[1] المقالات ج ۲ ص ۳۲۹، ابن حزم ج ۵ ص ۱۴۱

[2] سورۃ رحمٰن آیت ۱۴:۔

(اسی (خدا) نے انسان (کی اصل یعنی آدم) کو ایسی مٹی سے پیدا کیا جو ٹھیکرے کی طرح بجتی تھی)

[3] الانتصار ص ۸، المقالات ج ۲ ص ۱۶۳

ابن حزم ج ۴ ص ۱۴۷۔

[4] الانتصار ص ۸، ۱۰،

(۶) فناءِ حرکاتِ اہلِ خلدین[۱]

یہ بات اس سے پہلے گزر چکی ہے کہ ابو الہذیل کا یہ قول ہے کہ حرکات اہلِ خلدین بالآخر منقطع ہو جائیں گی۔ اور وہ سکون سے بدل جائیں گی اور یہ سکون دائمی ہوگا جس کے بعد اہلِ خلدین کو یہ قدرت نہیں حاصل ہوگی کہ اپنے اعضاء کو جنبش بھی دے سکیں۔ لیکن اس کے باوجود اہلِ جنت کے لیے سکون ہی میں تمام لذتیں جمع ہوں گی۔ اور اہلِ دوزخ کے لیے بہ حالتِ سکون ہی تمام آلام مجتمع ہوں گے۔ پھر یہ دونوں ابد تک ساکن و ساکت رہیں گے۔ جیسے جمادات۔ لیکن لذت اور الم حاصل کرتے رہیں گے[۲]

میرا خیال یہ ہے کہ ابو الہذیل کے اس قول کی بنیاد و اساس یہ ہے کہ وہ قول فلاسفہ در بارۂ قدم عالم اور قول مذہب متعلق بہ حدوث (فنا) عالم کے مابین موافقت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ٹھیک ہے۔ یہی بات ہے۔ لیکن اس کے علاوہ بھی کچھ اور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ابو الہذیل کا اعتقاد تھا کہ محدثات (فنا پذیر چیزیں) غایت اور نہایت کے حامل ہوا کرتے ہیں۔ اور مقدرات اللہ عزوجل کی ایک حد ہے جہاں آکر وہ ختم ہو جاتے ہیں یعنی

---

[۱] "خلدین" سے مراد جنت اور دوزخ ہیں (مترجم)

[۲] الانتصار ص ۱۰، ۱۲، ابن حزم ج ۴ ص ۱۴۶، الملل والنحل ج ۱ ص ۵۸۔

بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ ابو الہذیل کا قول تھا کہ نعیم اہلِ جنت اور عذاب اہلِ جہنم دونوں کو بالآخر فنا ہے لیکن میرے خیال میں یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ابو الہذیل کا قول فقط اتنا ہے کہ اہلِ خلدین کے حرکات منقطع ہو جائیں گے۔ لیکن نعیم اور عذاب دونوں باقی رہیں گے

میرا خیال یہ ہے کہ یہ غلطی نتیجہ ہے ابو الہذیل کے اس قول اور جہم بن صفوان کے قول میں خلط ملط کا۔ جو یہ تھا کہ جنت اور دوزخ دونوں ایک ہی دفعہ فنا ہو جائیں گی اور صرف اللہ کی ذات باقی رہ جائے گی جیسے کہ وہ پہلے بھی تھی۔

میرا خیال یہ ہے کہ ابو الہذیل کا یہ قول ماخوذ تو جہم ہی سے تھا لیکن تعدیل کے ساتھ۔ اور وہ تعدیل یہ تھی کہ انہوں نے فنا کو انقطاع حرکات سے بدل کر نعیم و الم کو جوں کا توں باقی رکھا۔

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ ابو الہذیل "اصول اصلح" کے قائل تھے اور اصحاب اصلح کا خیال ہے کہ اہلِ جنت کے لیے دوام نعیم ہی بہ مقابلہ فنا کے اصلح ہے۔ ملاحظہ ہو:

تاویل مختلف الحدیث ص ۵۵، الانتصار ص ۱۲، المقالات ج ۱ ص ۱۶۴ ج ۲ ص ۴۷۴

تاریخ بغداد ج ۳ ص ۳۶۶

الفرق بین الفرق ص ۱۰۲، ۱۰۳۔

اس کے بعد اللہ تعالے میں یہ قدرت اور استطاعت نہیں رہتی کہ مردے کو زندہ کر سکے یا زندہ کو مار ڈالے پھر نہ وہ متحرک کو ساکن کر سکتا ہے نہ ساکن میں حرکت پیدا کر سکتا ہے۔ نہ کسی چیز کو پیدا کر سکتا ہے نہ کسی چیز کو فنا کر سکتا ہے پس جب اہل خلدین کا آخر حرکات تک احصاء ثابت ہے۔ اس کے بعد سکون ہی رہ جائے گا۔ جو باقی رہے گا[1]

اور یہ سبب ثانی جسے خیاط اور بغدادی نے بیان کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرکات اہل خلدین ختم ہو جائیں گے۔ لیکن اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس کے باوجود نعیم جنت اور عذاب دوزخ کا اختتام کیوں نہیں ہوگا؟

شاید ابوالہذیل کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے جس کا ذکر ہم اعراض کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے کر چکے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ حرکات اعراض ہیں اور یہ باقی نہیں رہیں گے نیز یہ کہ سکون عرض ہے اور سکون میت باقی رہیگا۔ نیز یہ کہ لذات و آلام اعراض ہیں اور یہ باقی رہیں گے۔ اس نظریے کے ماتحت ابوالہذیل نے حرکات اہل خلدین کے انقطاع و اختتام ——— یا دوسرے الفاظ میں فنا ——— کا حکم لگایا ہے۔ اور کہا ہے کہ اہل جنت اور اہل دوزخ کا سکون اور ان کے لذات و آلام باقی رہیں گے (گو حرکات فنا ہو جائیں گے)

بغدادی نے ایک تیسرے سبب کا ذکر بھی کیا ہے۔

وہ یہ کہ ابوالہذیل کا اعتقاد تھا کہ حوادث کی ابتداء سے پہلے حدوث نہیں تھا۔ لہٰذا واجب آیا کہ ان کا آخر بھی مابعد سے خالی ہو۔ پس انہوں نے یہ رائے قائم کر لی کہ اللہ عزوجل کے مقدورات کو فنا ہے۔ اور حرکات اہل خلدین منقطع ہو جائیں گے[2]

⑦ قدر

علاف اس دنیا میں قدر کا اور آخرت میں جبر کا قائل تھا۔

اسی طرح علاف نے معتزلہ سے نفی قدر کے قول میں ہم آہنگی اختیار کر لی کہ دنیا میں خیر و شر اللہ کی جانب سے ہے۔ لیکن آخرت میں اہل خلدین[3] اپنی صحت عقول و اجساد کے باوجود نہ افعال کثیر پر قادر ہوں گے نہ قلیل پر، اہل جنت اپنے اکل و شرب اور نعیم میں اور اہل دوزخ اپنے اقوال و حرکات میں جس حالت میں ہوں گے بحالت مجبوری ہوں گے۔ اور اللہ تعالے ھی کی وہ ذات ہے جو ان کے جمیع اقوال و حرکات کی خالق ہے۔ اور وہی انہیں بالآخر سکون دائم کی منزل تک پہنچائے گی[4] کیونکہ دنیا دار عمل اور دار تکلیف ہے پس

---

[1] الانتصار ص ۱۰ ، الفرق بین الفرق ص ۱۰۲، ۱۰۳۔

[2] اصول الدین ص ۹۴ " ص ۱۰۴۔

[3] یعنی وہ لوگ جو اہل جنت یا اہل دوزخ ہوں گے۔

[4] الفرق بین الفرق ص ۱۰۴ ، الملل والنحل ج ۱ ص ۵۸۔

یہاں اسے حریت ارادہ حاصل ہے تاکہ تکلیف کے تمام ہونے پر ثواب وعقاب کا ترتب صحیح اور روا ہو۔ لیکن آخرت دار الجزا رہے۔ لہذا واجب ہوا کہ لوگ اپنے افعال پر مجبور ہوں اور انہیں کسی طرح کا اختیار ان پر حاصل نہ ہو اور صرف اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی ان کا خالق اور محدث ہو[1]

⑨ **حجّت اخبار** زمانۂ ماضی کے اخبار جو انسان کے حواس اور مشاہدے سے غائب ہوں، اس صورت میں قبول کیے جائیں گے کہ ان کے راوی دس سے کم نہ ہوں۔ اور ان راویوں میں کم از کم ایک اہل جنت میں سے ہو۔ اور جس کے راوی چار سے کم ہوں گے۔ اس سے کوئی حکم واجب نہیں آئے گا اور چار سے لے کر بیس تک جس خبر کے راوی ہوں گے۔ اس سے وقوع علم صحیح بھی ہو سکتا ہے۔ اور صحیح نہیں بھی ہو سکتا[2]

اور یہ اس لیے ہے کہ فاسقوں اور کافروں کے اخبار حجت نہیں مانے جا سکتے۔ ضروری ہے کہ راوی معلوم ہوں اور افعال کذب و زلل سے دور ہوں۔ ہر زمانے میں ان کے اخبار حجت ہیں۔

اور راویان اخبار میں اہل جنت کی جو شرط ہے۔ سو اہل جنت سے مراد وہ اولیاء اللہ ہیں جو خطا اور لغزش سے محروم ہیں نہ جھوٹ بولتے ہیں نہ کبائر کا ارتکاب کرتے ہیں اور کوئی زمانہ بھی ایسا نہیں ہوتا کہ امت میں اس طرح کے کم از کم بیس آدمی موجود نہ ہوں[3]

بغدادی کا کہنا ہے کہ ابوالہذیل کا مقصد اس قول سے یہ ہے کہ احکام شرعی سے متعلق اخبار واردہ کو معطل کر دے۔ اس لیے کہ نقل اخبار کے لیے ضروری ہے کہ راویوں میں کم از کم ایک اہل جنت میں سے ہو۔ یا دوسرے الفاظ میں یہ کہ معتزلی ہو۔ کیونکہ جو ایسا نہیں ہوگا۔ ابوالہذیل کے نزدیک نہ وہ مومن ہوگا نہ اہل جنت میں اس کا شمار ہوگا[4]

○

---

[1] الانتصار ص ۷۰، ۷۱۔

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۰۹، ۱۱۰

[3] الانتصار ص ۱۶۱، ۱۶۳، الملل والنحل ج ۱ ص ۶۰۔

[4] الفرق بین الفرق ص ۱۱۰۔

(۴) النظّامیہ

○

ابراہیم بن سیار النظام

اس فرقے کے اصحاب ابراہیم بن سیار النظام [۱] کے پیرو تھے۔
اور یہ نظام ابو الہذیل علاف کا شاگرد تھا [۲]

نظام کا شمار اعظم شیوخ معتزلہ میں ہوتا ہے۔ اس کی قوت نطق و کلام غضب کی تھی۔ فلسفے میں بہت زیادہ تعمق کرتا رہتا تھا۔ اور اس سے کافی متاثر تھا۔

شہرستانی نے ذکر کیا ہے کہ نظام نے بہت سی کتب فلسفہ کا مطالعہ کیا تھا۔ اور ان کے کلام کو معتزلہ کے کلام میں مخلوط کر دیا تھا [۳]

بغدادی کا بیان ہے کہ نظام کا بچپن ایسے لوگوں میں گذرا جو ثنوی اور سمنی تھے۔ سن رشد کو پہنچنے کے بعد فلاسفہ کی ایک جماعت سے وابستہ ہو گیا۔ چنانچہ ان کے بعض اقوال اس نے اختیار کر لیے [۴]

نظام کو متعدد مسائل میں دوسرے معتزلہ سے انفرادیت حاصل ہے۔ جن میں سے چند خاص خاص کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے۔

---

[۱] ۲۳۱ھ (۸۴۵ء)

[۲] سرح العیون ص ۱۲۱

[۳] الملل والنحل ج ۱ ص ۶۰، سرح العیون ص ۱۲۱۔

[۴] الفرق بین الفرق ص ۱۱۳۔

① جسم و عرض

جسم کی تعریف یہ ہے کہ اس میں طول، عرض، عمق ہوں[1] اور دنیا میں جو چیز بھی ہے وہ جسم ہے۔ کیونکہ نظام کے نزدیک حرکت کے سوا عرض کسی اور چیز میں ثابت نہیں ہے۔ رنگ، مزا، حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست کو وہ غیر اعراض مانتا تھا۔ اس کے نزدیک مذکورہ چیزیں جسم لطیف کی حامل ہیں[2] اس اصول کے مطابق ہر وہ چیز جو حرکت نہ ہو جسم ہے اور یہ قول جدید علمی اقوال سے بہت قریب ہے۔

پس جب صورت یہ قرار پائی کہ دنیا میں عرض سوا حرکت کے ہے ہی نہیں۔ تو اعراض کے صفات یہ ہوئے:۔

(۱) اعراض فانی ہیں۔ اس لیے کہ بقا صرف اجسام ہی کے لیے ہے[3]

(۲) اعراض کو آنکھوں سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ اس لیے کہ انسان رنگ کے سوا کچھ نہیں دیکھ سکتا اور رنگ نظام کے نزدیک ایک جسم لطیف ہے[4]

اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ اعراض کا ادراک باقی حواس سے کیا جا سکے۔ اس لیے کہ اعراض حرکات ہیں۔ اور حرکات اجسام نہیں ہیں اور حواس سے صرف اجسام ہی کا ادراک کیا جا سکتا ہے[5]

(۳) اعراض کو اعراض اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کا وجود جسم کے سہارے قائم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ عرض کسی مکان میں نہ ہو، نہ یہ جائز ہے کہ عرض کا حدوث جسم میں نہ ہو[6]۔

(۴) اعراض متضاد نہیں ہوتے۔ کیونکہ تضاد صرف اجسام کے مابین ہوتا ہے جیسے حرارت، برودت، حلاوت، مرارۃ (کڑواپن) بیاض، سواد[7]

(۵) اعراض جنس واحد ہیں۔ اس لیے کہ ——— حرکات ہی ہیں[8]

---

[1] المقالات ج ۲ ص ۳۵۴

[2] " ج ۲ ص ۳۴۷، ابن حزم ج ۵ ص ۴۲۔

[3] " ج ۲ ص ۳۵۸، اصول الدین ص ۵۰

[4] " ج ۲ ص ۳۶۲۔

[5] " ج ۲ ص ۳۸۵۔

[6] " ج ۲ ص ۳۶۹۔

[7] " ج ۲ ص ۳۷۶

[8] اصول الدین ص ۴۶، ۵۰۔

(۶) یہ بالکل روا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو فعل اعراض پر قادر کر دے اور یہ قطعاً ناروا ہے کہ بندوں کو بغیر حرکات پر قادر کر دے۔ اس لیے کہ رنگ، مزا، حرارت، برودت اور آواز وغیرہ اجسام ہیں اور یہ صحیح نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو اجسام پر قدرت دیدے[۱]

(۲) نفی جزو لایتجزیٰ

نظام اپنے استاذ علاف سے جزو لایتجزیٰ کے سلسلے میں مختلف الرائے ہیں۔ انھوں نے ایک کتاب لکھی جس میں ثابت کیا ہے کہ ایک جزو کا تجزیہ لانہایت طور پر کیا جا سکتا ہے۔ پس کوئی ایسا بعض نہیں ہے۔ جس کا ایک بعض نہ ہو۔ کوئی نصف ایسا نہیں جس کا ایک نصف نہ ہو۔ کوئی جزو ایسا نہیں ہے جس کا ایک جزو نہ ہو[۲] اور جب اجزاء لانہایت طور پر نصفاً نصف ہو سکتا ہے۔ تو جسم اگرچہ مساحت اور ناپ کے اعتبار سے متناہی ہے۔ لیکن اس کے اجزاء من حیث تجزؤ لامتناہی ہیں[۳] اور اجزاء حجم میں متفاوت ہوتے ہیں۔ پس اگر ہم ایک پہاڑ کو نصفاً نصف کر ڈالیں اور ایک ذرے کو آدھوں آدھ کریں۔ تو پہاڑ کا آدھا، ذرے کے آدھے سے بڑا ہوگا۔ اسی طرح اگر ہم چوتھا حصہ کریں، پانچواں حصہ اور چھٹا حصہ کریں۔ تو پہاڑ کا چوتھا، پانچواں اور چھٹا حصہ، ذرے کے چوتھے، پانچویں اور چھٹے حصے سے بڑا ہوگا۔ اسی طرح حساب کرتے چلے جایے، برابر یہ سلسلہ جاری رہے گا[۴]

بغدادی اور شہرستانی کا خیال ہے کہ نظام کا یہ قول جو نفی جزو لایتجزیٰ پر مبنی ہے، فلاسفہ سے لیا گیا ہے[۵] اور امر واقعہ یہ ہے کہ نظام کا یہ قول فلسفی زینو کے قول سے بہت زیادہ مماثلت رکھتا ہے جو یہ ہے کہ مسافت با جہت ہمیشہ لامتناہی رہے گی کہ ایک منقسم ہوتا ہوا ایسے نقطے پر پہنچ جائے جو لانہایت ہو۔ اسی طرح ہر نقطہ تقسیم ہوتے ہوتے نقطہ لانہایت تک پہنچ جائے گا[۶]

بغدادی نے نظام پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ لانہایت تک کسی جزو کا منقسم ہوتے رہنا اس بات کا مقتضی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا محیط آخر عالم ہونا مستحیل ہے۔ حالانکہ وہ فرماتا ہے:

---

[۱] المقالات ج ۲ ص ۳۷۸

[۲] " ج ۲ ص ۳۱۶، ۳۱۸، الفرق بین الفرق ص ۱۲۳

[۳] الانتصار ص ۳۴، ۵۵

[۴] " ص ۳۶

[۵] اصول الدین ص ۳۶، الملل والنحل ج ۱ ص ۶۳

[۶] Bakewell, Source book in Ancient Philosophy P. 24, 27.

واحصی کل شیٔ عددًا [1]

لیکن میرا خیال یہ ہے کہ بغدادی کا یہ اعتراض دو وجوہ سے نادرست ہے

(۱) ایک تو یہ کہ اللہ تعالےٰ خود لانہایت ہے اور یہ امر واقعہ ہے تو اس کے لیے لانہایت کا ادراک کرنا بالکل ممکن ہے اور یہ کہنا قطعاً صحیح ہے کہ اس میں وہ چیز بھی پائی جا سکتی ہے جو لانہایت ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ نظام نے یہ نہیں کہا ہے کہ ہر جزء کا انقسام لانہایت تک بالفعل ممکن ہے۔ بلکہ اس نے یہ کہا ہے ——— جیسا کہ خیاط کی روایت ہے ——— کہ کوئی جزو ایسا نہیں ہے جو باہم طور پر برابر تقسیم نہ کیا جا سکتا ہو [2] اور یہ معقول بات ہے اس کا تصور ذہن میں بآسانی کیا جا سکتا ہے۔ جیسے ہم کسی بھی عدد کو اپنے ذہن میں نصفا نصف کرتے چلے جا سکتے ہیں۔ اگرچہ یہ دوسری بات ہے کہ فی الحقیقت ہم ایسا نہیں کر سکتے۔

علماء مسلمین میں معتزلہ وہ پہلے لوگ ہیں جنہوں نے مسئلہ خیر پر بحث و گفتگو کا آغاز کیا۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ دوسروں کے برعکس انہوں نے فلسفۂ یونان کی تحصیل کی۔ اور اس سے پورا پورا استفادہ کیا۔ اس مسئلے میں معتزلہ دو جماعتوں میں تقسیم ہو گئے۔

پہلا طائفہ وہ ہے جس کے سربراہ ابوالہذیل ہیں۔ یہ طائفہ جزو لایتجزیٰ کا اثبات کرتا ہے۔

دوسرا طائفہ وہ ہے جس کی سیادت نظام کے ہاتھ میں ہے جو جزو لایتجزیٰ کی نفی کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ جزو کی تقسیم لانہایت تک ہو سکتی ہے۔

معتزلہ سے ہٹ کر اگر دوسرے مسلمانوں کے افکار و خیالات پر اس مسئلے سے متعلق نظر ڈالی جائے۔ تو معلوم ہو گا کہ ان میں سے بھی ایک بڑی جماعت نے معتزلہ کا منہاج اختیار کیا ہے۔

ان لوگوں میں اشاعرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے وہ مسلک اس باب میں اختیار کیا ہے جو علاف کا ہے۔

پھر غیر معتزلی مسلمانوں میں ایک دوسری جماعت بھی ہے۔ جس میں خاص طور پر ابن حزم قابل ذکر ہیں۔ یہ جماعت نظام کی رائے سے تمسک کرتی ہے۔ اور اس کو صحیح اور صواب قرار دیتی ہے

البتہ فرق جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ یہ لوگ اس مسئلے کو معتزلہ کے مانند غایات فلسفیہ کے لحاظ سے زیادہ

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۱۲۳۔

[2] الانتصار ص ۳۳، ۵۵۔

اہمیت نہیں دیتے۔ بلکہ اس پر دینی نقطۂ نظر سے غور کرتے ہیں تاکہ اس سے کام لے کر عقائد دینیہ کا دفاع کر سکیں۔ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اس سلسلے میں ان اقوال کو بھی زیر نظر رکھ لیا جائے اور ان دلائل پر ایک نظر ڈالی جائے جو انہوں نے ان اقوال کے اثبات میں دیئے ہیں[1]

۳ الطفرہ

جزو لایتجزیٰ کی نفی سے متعلق نظام کا قول "طفرہ" کی طرف منجر ہوتا ہے۔ جب ایک مسافت معینہ کے اجزاء میں سے ہر جزو لانہایت طور پر منقسم ہو سکتا ہے تو اس کا انقسام وقت متناہی میں کیوں کر ممکن ہے؟ اس دشواری پر غالب آنے کے لیے نظام نے "طفرہ" کا قول پیدا کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جسم کسی مکان میں ہوتا ہے۔ پھر وہاں سے دوسرے اور وہاں سے تیسرے مکان میں منتقل ہوتا ہے پھر براہ راست تیسرے سے دسویں مکان میں درمیانی مکانوں سے گذرے بغیر یعنی چوتھے سے نویں تک کے مکانوں کو چھوڑتا ہوا منتقل ہو جاتا ہے[2]

ابن حزم کہتے ہیں یہ قول صرف حاسۂ بصری پر منطبق ہو سکتا ہے۔ انسان جب اپنی آنکھ کھولتا ہے۔ تو لازماً عام طور پر آسمان کواکب اور افلاک بعیدہ کا نظارہ کر لیتا ہے۔ جس طرح پاس رکھے ہوئے رنگوں کا قریب اور بعید کا زمانی ادراک کیے بغیر مشاہدہ کر لیتا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بینائی جب جسم سے نکلتی ہے تو ہر مرئی چیز پر اس کا وقوع ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ قریب ہو یا بعید۔ بغیر اس کے کہ درمیانی مسافت میں گذرے، یا وہاں ٹھہرے یا اسے قطع کرے[3]

لیکن ابن حزم یہ بات کہنے میں مجبور ہیں۔ اس لیے کہ وہ عصر حاضر کی علمی ترقیوں سے نابلد تھے۔ اب تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ روشنی ایک زمانے کے اندر قطع مسافت کرتی ہے۔ اور بعض اجرام سماویہ کی روشنی جو ہم دیکھتے ہیں یہ وہ ہے جو ہزاروں سال سے گذرتی ہوئی ہم تک پہنچی ہے۔ روشنی کی سرعت رفتار حد قیاس وگمان سے باہر

---

[1] ملاحظہ ہو:

(۱) ابن حزم ج ۵ ص ۵۸

(۲) ذیل نہایۃ الاقدام

(۳) De Boer, History of Philosophy in Islam. P. 57. 62,

(۴) الموسوعۃ الاسلامیہ "کلام" Kalam. از میکڈانلڈ

[2] المقالات ج ۲ ص ۳۲۱، الفرق بین الفرق ص ۱۲۴۔

[3] ابن حزم ج ۵ ص ۳۵

ہے۔ ہم اپنی بصارت کو منطبق کرکے آنکھ کھولتے ہیں۔ اور وہ بصارت کواکب و افلاک پر جو زمین سے قریب ہیں مختصر مدت میں گذر جاتی ہے۔ اتنی مدت کہ انسان اس کا ادراک کرنے سے قاصر ہے۔ لہٰذا وہ دھوکا کھاتا ہے۔ ——— جیسے ابن حزم نے دھوکہ کھایا ——— اور خیال کرنے لگتا ہے۔ کہ بصارت بغیر زمانے کے قطع مسافت کرلیتی ہے۔

۴ حرکت اور سکون

جب کہ حرکت عرض ہے اور دنیا میں حرکت کے سوا کوئی عرض نہیں تو پھر سکون کیا ہے؟

نظام کا خیال ہے سکون کوئی چیز نہیں ہے۔ پس حرکت ہی حرکت ہے [۱] پس حرکات ہی کون ہیں اس کے سوا کچھ نہیں اور تمام اجسام فی الحقیقۃ دائمی طور پر متحرک ہیں۔ اور ساکن صرف از روئے لغت ہیں۔ اس لیے کہ حرکت دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک حرکت انتقالی۔ دوسری حرکتِ اعتماد۔ پس سکون حرکتِ اعتماد کا نام ہے۔ نظام کا قول ہے:

"میں نہیں جانتا سکون کیا ہے؟ بجز اس کے کہ ایک چیز دو وقتوں میں ایک مکان کے اندر مان لی جائے۔ یعنی تحرک دو وقتوں میں؟"

نظام کا یہ قول بھی ہے کہ:

"جس حال میں اللہ تعالٰے نے اجسام کو پیدا کیا وہ متحرک تھے۔ یہ حرکت، حرکتِ اعتماد تھی۔ اور یہ بات محال ہے کہ جسم متحرک تو ہو لیکن کسی مکان میں ہو نہ کسی جانب" [۲]

میرے خیال میں ترجیح اس بات کو ہے کہ نظام نے حرکت سے متعلق یہ قول یونانی فلسفی ہرقلیتوس سے لیا ہے۔ جس کا کہنا تھا کہ حرکت کون کا عماد (ستون) ہے۔ اور اس دنیا میں ہر چیز دائمی طور پر متحرک ہے [۳]

۵ حقیقتِ انسان اور حقیقتِ افعالِ انسان

انسان درحقیقت بدن نہیں ہے جیسا کہ ابوالہذیل کا خیال ہے بلکہ وہ نفس یا روح ہے [۴]۔ بدن تو صرف آلہ یا قالب ہے نفس یا روح کا۔ روح ایک جسم لطیف ہے۔ یہ مسامات

---

[۱] ابن حزم ج ۵ ص ۳۵

[۲] المقالات ج ۲ ص ۳۲۳، ۳۲۵

[۳] Weber, History of Philosophy. P. 33, 37.

[۴] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت کے لوگ مثلاً اشعری اور ابن حزم وغیرہ نفس اور روح کے مابین کسی طرح کا فرق نہیں کرتے تھے۔

بدن میں اس طرح جاری وساری رہتی ہے جیسے گلاب کے پھول میں تری اور سمسم میں دھنیت اور دودھ میں چکنائی۔

پھر یہی روح ہے جو صاحب قوت وحیات۔ اور مشیت واستطاعت ہے۔ یہ حساس اور مدرک ہے[۱]

چنانچہ نظام کا قول ہے کہ وہ نفس (یا روح) ہی ہے جو ان سوراخوں یعنی کان، منہ، ناک اور آنکھ کے ذریعہ محسوسات کا ادراک کرتا ہے۔ یہ نہیں کہ انسان کا سمع اس کے علاوہ ہو۔ یا بصر کچھ اور ہو[۲]

نظام کے اس قول کی بنیاد دو مفروضات پر ہے۔

ایک تو یہ کہ اجسام کی دو قسمیں ہیں۔ زندہ اور مردہ، زندہ کے لیے محال ہے کہ میت بن جاتے۔ اور میت کو محال ہے کہ زندہ ہو جائے[۳]

اسی بنیاد پر نظام نے روح اور بدن میں فرق کیا ہے اور روح کو زندہ جسم اور بدن کو مردہ جسم قرار دیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ہر چیز اپنے ضد اور خلاف میں مداخلت کرتی ہے۔ اور اس مداخلت کے باعث دو جسموں میں سے ایک کا جز ہو جاتا ہے۔ اور دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسری میں جذب ہو جاتی ہے۔ جیسے رنگ اور مہک بس ہلکی چیز، بھاری چیز میں داخل ہو جاتی ہے اور اگر وہ اس سے زیادہ طاقتور ہوتی ہے تو اس پر غالب بھی آ جاتی ہے[۴] روح بدن سے ہلکی ہے۔ لیکن اس سے زیادہ قوی ہے۔ لہٰذا اس کا بدن میں "تداخل" بالکل ممکن ہے۔

شہرستانی کا خیال ہے کہ نظام نے یہ نظریہ فلاسفۂ طبیعین سے لیا ہے۔ جن کے نزدیک روح جسم لطیف ہے اور جسم میں داخل ہو جاتی ہے[۵]

نظام کا اعتقاد تھا کہ بدن روح کے لیے ایک آفت ہے جو اسے قید کر لیتا ہے[۶] اور جب روح بدن سے مفارقت اختیار کرتی ہے تو اعلیٰ کی طرف مرتفع ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت بالکل ویسی ہی ہوتی ہے جیسے آگ اور روشنی کی۔ کہ یہ دونوں جب شوائب مختلطہ سے رہائی پاتی ہیں تو چشم زدن کے لیے بھی نہیں ٹکتیں۔ اعلیٰ کی طرف فوراً مرتفع ہو جاتی ہیں۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مان لیا جائے۔ روح ہلکی ہے۔ لیکن اگر وہ ثقیل ہے تو قیدِ جسم سے رہائی

---

[۱] المقالات ج ۲ ص ۳۳۱، الملل والنحل ج ۱ ص ۶۲۔

[۲] " ج ۲ ص ۳۳۹

[۳] اصول الدین ص ۴۸، الفرق بین الفرق ص ۱۱۹۔

[۴] المقالات ج ۲ ص ۳۲۷

[۵] الملل والنحل ج ۱ ص ۶۲

[۶] الانتصار ص ۳۶، المقالات ج ۲ ص ۳۳۱،

کے بعد اسفل ہی کی طرف نزول کرے گی [۱]

نظام کا یہ قول بھی ہے کہ روح جزو واحد اور جنس واحد ہے [۲] اور جب روح کی حقیقت یہ ہے اور بدن کوئی حقیقت نہیں رکھتا تو بقول نظام اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حیوان جنس واحد ہے [۳] کیونکہ حقیقت حیوان روح ہے اور جب اسے جنس واحد مان لیا تو اس سے دو متضاد عمل نہیں سرزد ہو سکتے۔ جیسے آگ سے حرارت اور برودت دونوں نہیں مل سکتیں۔ یا برف سے حرارت و برودت دونوں نہیں مل سکتیں۔

جیساکہ ہم معلوم کر چکے ہیں۔ نظام کا قول تھا کہ روح جسم ہے اور فعل اجسام پر جسم قدرت نہیں رکھتا۔ اور یہ بات نہیں مانی جاسکتی کہ اللہ تعالٰے نے اس پر اسے قدرت دی ہے۔

نظام کا یہ قول بھی تھا کہ انسان کو صرف اعراض پر قدرت حاصل ہے اور عرض حرکت کے سوا کچھ اور نہیں ہے پس اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ افعال انسان و حیوان جنس واحد ہیں۔ اور یہ سب حرکات ہیں [۴]

نظام کے قول پر اعتراضات

حقیقت انسان اور حقیقت افعال انسان سے متعلق نظام کے قول پر بھی بہت سے اعتراضات کیے گئے ہیں

بغدادی کو نظام کے اس قول پر اعتراض ہے کہ اجسام کی دو قسمیں ہیں۔ زندہ اور مردہ۔ اور زندہ کے لیے مرنا اور میت کے لیے زندہ ہونا محال ہے بغدادی کا کہنا ہے کہ یہ قول ثنویہ سے نظام نے لیا ہے جن کا اعتقاد تھا کہ نور ہلکا ہے اور حی ہے اور ظلمت میت ہے اور ثقیل ہے اور "حی خفیف (ہلکا)" کے لیے محال ہے کہ وہ "میت ثقیل" بن جائے۔ اور بالکل اسی طرح "میت ثقیل" کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ "حی خفیف" بن جائے [۵]

ابن الروندی کا اعتراض

ابن الراوندی نے نظام کے اس قول پر اعتراض کیا ہے کہ روح جب جسم سے مفارقت کرتی ہے تو اعلیٰ کی طرف مرتفع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ منانیہ اور دیصانیہ کے قول سے ملتا جلتا ہے۔ جو نور و ظلمت سے متعلق ہے۔

لیکن خیاط نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ منانیہ کا قول تو یہ ہے کہ نور و ظلمت قدیم ہیں۔

---

[۱] الانتصار ص ۳۷، ۳۹ ، الفرق بین الفرق ص ۱۲۰، ۱۲۱۔

[۲] المقالات ج ۲ ص ۳۳۱ ، " ص ۱۱۹۔

[۳] الفرق بین الفرق ص ۱۲۰۔

[۴] " ص ۱۲۰، ۱۲۱۔ ، المقالات ج ۲ ص ۳۵۱۔

[۵] " ص ۱۱۹، ۱۲۰۔

اور لازوال ہیں۔ اس لیے انہیں کافر کہا گیا۔ اور دیصانیہ اس لیے کافر کہے گئے کہ وہ دو قدیم عالموں کے قائل ہیں۔ ایک عالم علوی، ایک عالم سفلی، جو ہمارے اس عالم سے جدا ہیں۔

لیکن نظام کا قول یہ نہیں ہے وہ تو یہ کہتے ہیں کہ نور بلندی کی طرف صعود کرتا ہے اور ظلمت نیچے کی طرف نزول کرتی ہے۔ اور خفیف (ہلکا) ہمارے اس عالم سے اوپر کا رہتا ہے۔ اور ثقیل نیچے نزول کرتا ہے اور ہمارے عالم اسفل سے ملحق ہو جاتا ہے [1]

نظام کے قول پر ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ افعال حیوان جنس واحد ہیں۔ ابن روندی کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کفر اور ایمان ایک ہیں۔ علم اور جہل یکساں ہیں حب اور بغض میں کوئی فرق نہیں [2]

بغدادی کہتے ہیں کہ نظام کا یہ قول ثنویہ سے مشابہ ہے کہ نور سے فعل خیر سرزد ہوتا ہے اور شر سرزد نہیں ہو سکتا۔ اور ظلم سے فعل شر سرزد ہوتا ہے۔ فعل خیر سرزد نہیں ہو سکتا [3]

شہرستانی کا خیال ہے کہ نظام کا یہ قول کہ افعال حیوان جنس واحد ہیں اور یہ سب کے سب حرکات ہیں۔ یہ اس اصول حرکت سے ماخوذ ہے جس کا فلاسفہ اثبات کرتے ہیں یعنی وہ حرکت ہی ہے جو تغیر پیدا کرتی ہے [4]

(۶) متضاد اور مستحیل

نظام کے نزدیک اجتماع پر متضادات کا مجبور ہو جانا، اس بات کی دلیل ہے کہ خالق سبحانہ' وتعالےٰ موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"میں دیکھتا ہوں کہ گرمی سردی کی ضد ہے اور میں پاتا ہوں کہ ضدین کا اجتماع موضع واحد میں نہیں ہو سکتا لیکن ان دونوں کے وجود کو مجتمع دیکھ کر میں جان لیتا ہوں کہ ان دونوں کا ایک جامع ہے۔ جس نے انہیں جمع کر دیا ہے اور ایک قاھر ہے جس نے ان کی شان کے خلاف انہیں مجبور کر دیا ہے۔ اور جو مجبور ہو جائے وہ ضعیف ہے اور اس کا ضعف دلیل ہے اس کے حدوث و فنا پذیر ہونے کی۔ نیز یہ کہ ایک محدث ہے جس نے اس کا احداث کیا ہے۔ اور ایک مخترع ہے جس نے اس کا اختراع کیا ہے اور اس احداث و اختراع میں کوئی اس کا مشابہ نہیں ہے اور وہ انسان نہیں ہے جس نے خلدین کو جمع کر دیا ہے۔ اس لیے کہ وہ ضعیف ہے۔ ضدین کی طرح وہ بھی مجبور ہے۔ جس طرح

---

[1] الانتصار ص ۳۸، ۴۰۔

[2] " ص ۲۸۔

[3] الفرق بین الفرق ص ۱۲۰۔

[4] الملل والنحل ج ۱ ص ۶۲۔

ان دونوں پر نظام قہر (غلبہ و تسلط) جاری ہے اسی طرح انسان پر بھی ہے۔ پس وہ جس نے خلدین کو پیدا کیا اور اجتماع پر مجبور کیا۔ اور انسان کو پیدا کیا وہ اللہ تعالےٰ ہی ہے جس کا کوئی ہمسر نہیں [۱]

لیکن اس کے باوجود ابن الروندی کہتے ہیں کہ نظام کا قول ہے کہ فعل متخیل پر اللہ تعالےٰ کا قادر ہونا محال ہے یعنی وہ ٹھنڈے کو گرم اور گرم کو ٹھنڈا نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ جوہر کی جو طبیعت ہے اس کے خلاف اسے زیر عمل نہیں لایا جا سکتا۔

لیکن خیاط کو اس سے قطعاً انکار ہے کہ نظام کا یہ قول ہے [۲]

⑦ کمون (پوشیدگی)

نظام کا قول ہے کہ اللہ تعالےٰ نے انسان، حیوانات، نباتات، معادن اور جملہ موجودات کو دفعۃً ایک ہی مرتبہ میں پیدا کیا ہے۔ پس خلق آدم ابنائے آدم سے متقدم نہیں ہے نہ خلق امہات، خلق اولاد پر مقدم ہے۔ البتہ اللہ تعالےٰ نے بعض کو بعض میں پوشیدہ کر دیا ہے پس یہ تقدم و تاخر جو نظر آتا ہے یہ خلق میں نہیں ہے صرف کمین گاہ سے نمودار اور ظاہر ہونے میں ہے [۳]۔

نظام اور فلاسفۂ الہٰیئین

شہرستانی کا کہنا ہے کہ نظام کا زیادہ ترمیلان فلاسفۂ الہٰیئین کی بجائے فلاسفۂ طبیعیین کی طرف ہے۔ چنانچہ ان کا یہ قول فلاسفۂ طبیعیین میں سے اصحاب "کمون و ظہور" سے مستعار و ماخوذ ہے [۴]

لیکن میکڈانلڈ کا بیان ہے کہ نظام کا یہ قول درحقیقت مسلمان اصحاب فکر کی طرف سے قرآن کے اس ارشاد ——— کائنات کی خلقت مدت معینہ میں ہوئی ہے ——— اور ارسطو کے اس قول کہ ——— کائنات قدیم ہے اور تاابد باقی رہے گی ——— کے مابین توفیق کی کوشش کی ہے [۵]

لیکن میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ میکڈانلڈ نے اس قول کا یہ مطلب کس طرح سمجھ لیا۔ حالانکہ وہ تو صاف

---

[۱] الانتصار ص ۴۶، ۴۷۔

[۲] " ص ۴۷، ۴۸۔

[۳] " ص ۵۱، ۵۲ ، الفرق بین الفرق ص ۱۲۷۔

[۴] ابن حزم ج ۱ ص ۶۴۔

[۵] Mc Donald, P, 141.

صاف کہتا ہے اور بالفاظ صریح اعتراف کرتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے کائنات کو ایک ہی دفعہ اور ایک ہی وقت میں دفعۃً پیدا کیا ہے۔

اس سے میکڈانلڈ یہ نتیجہ نکال سکتا تھا کہ نظام کا قول "کمون" عہد جدید کے نظریۂ نشو و تطور سے بہت قریب ہے جو یہ ہے کہ کائنات میں آج جو ترقی اور ترتیب نظر آتی ہے۔ اللہ تعالےٰ کی فکر میں قبل از تخلیق موجود تھی۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالےٰ نے موجودات کو پیدا کیا اور بعض کو بعض میں پوشیدہ کر دیا۔ پھر انہیں اپنی وضع کی ہوئی ترتیب کے مطابق ظاہر کرنے لگا۔

⑧ حجّت فی الاخبار (احادیث)

نظام کی رائے میں احکام شرعیہ میں حجت صرف قول امام معصوم ہے[1]۔ چنانچہ وہ احکام شرعیہ کے فرق معروفہ کو اس قول کی بنا پر باطل ٹھہرانے پر مجبور ہیں۔ چنانچہ وہ خبر (حدیث) واحد کا ابطال کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ "خبر واحد" علم ضروری کی موجب نہیں ہوتی[2]

نظام شرع میں اجماع کو حجت نہیں مانتے ہیں۔ کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ امت کا اجماع کسی غلط بات پر ہو جائے اور اگر امت کسی طرح کسی حکم شرعی پر اجماع کرے تو بھی یہ ممکن ہے کہ یہ اجماع غلطی پر کیا گیا ہو[3]

نظام کے ان آراء کی بنا پر بغدادی نے ان پر یہ تہمت لگائی ہے کہ اس طرح وہ احکام فروع شریعت کا ابطال کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ ابطال طرق کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا[4]

نظام سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ اخبار سے کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم اخبار اللہ تعالےٰ اخبار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اخبار اہل دین سے درحقیقت کوئی علم حاصل نہیں کر پاتے ہیں۔

نظام کے اس قول کی بنیاد یہ تھی کہ وہ معلومات کی دو قسمیں کرتے تھے۔ محسوس اور غیر محسوس۔ محسوس قسم میں وہ اجسام کو شامل کرتے ہیں۔ اجسام سے جو علم بھی حاصل ہو سکتا ہے وہ از جہت حس حاصل ہو سکتا ہے۔ اور جو غیر محسوس سے علم حاصل ہوتا ہے وہ قیاس و نظر پر مبنی ہوتا ہے حس اور خبر سے نہیں[5]

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۶۴۔

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۲۹۔

[3] تاویل مختلف الحدیث ص ۲۲-۲۴۔ ، اصول الدین ۱۱، ۱۲، ۱۹، ۲۰۔

[4] الفرق بین الفرق ص ۱۲۹۔

[5] " ص ۱۲۵۔

⑨ اعجازِ قرآن

نظام کا قول ہے کہ قرآن کا نظم اور حسنِ تالیف کلمات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ نہیں ہے نہ آپ کے دعوائے نبوت کی صداقت کی دلیل ہے۔ بلکہ آپ کے صدق کی دلیل وہ اخبارِ غیب ہیں جو قرآن میں ہیں [۱]

باقی رہا قرآن کریم کے نظم اور حسنِ تالیف کلمات کا معاملہ تو یہ ایسی چیز ہے کہ ان دونوں پر انسان بھی قادر ہو سکتا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اللہ تعالےٰ نے لوگوں کے اذہان کو معارضۂ قرآن سے صرف نظر پر مجبور کر دیا ہے اور انہیں اس اہتمام سے جبراً اور تعجیزاً روک دیا ہے۔ لیکن اگر اللہ انہیں۔ اس جبر سے آزاد کر دے تو ایسا ہی فصیح و بلیغ کلام وہ بھی پیش کر سکتے ہیں [۲]

نظام کی طرف مذکورہ بالا قول کی نسبت ابن الراوندی نے کی ہے۔ لیکن خیاط اس کی تردید کرتے ہیں۔ اور دعوے کرتے ہیں کہ نظام اعجاز قرآن کے ہر اعتبار سے قائل تھے۔ از روئے نظم و ترتیب بھی اور از روئے اخبار بھی [۳]

---

[۱] اصول الدین ص ۱۸۴ ، الفرق بین الفرق ص ۱۲۸۔

[۲] المقالات ج ۱ ص ۲۲۵ ، الملل والنحل ج ۱ ص ۶۴۔

[۳] الانتصار ص ۲۷، ۲۸۔

(۵) الثمامیہ

○

چند اہم مسائل اس فرقے کے رئیس ثمامہ بن اشرس النمیری[۱] تھے۔

ثمامہ بھی بعض مسائل میں انفرادیت کے حامل ہیں، جن میں سے خاص خاص یہ ہیں۔

۱- وعید ثمامہ تمادی وعید کے قائل تھے، ان کا قول تھا، جو مسلمان گناہ کبیرہ پر اصرار کرتا ہوا مرے گا وہ فرعون اور ابولہب کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا[۲] اس سے قبل معتزلہ اس رائے پر قائم تھے کہ مسلمان کے عذاب میں تخفیف ہو جائے گی۔

۲- ارادہ ثمامہ کا ایک قول یہ بھی تھا کہ ارادے کے سوا انسان کا کوئی فعل نہیں۔ اس کے علاوہ اس کے جو اعمال ہیں۔ انہیں صرف حدث قرار دیا جا سکتا ہے، جس کا کوئی محدث نہیں[۳]

ثمامہ کا یہ قول قدریہ کی مخالفت میں ہے، اور جبریہ کی تائید میں ہے، نہ وہ انسان کو اپنے افعال پر قادر مانتے ہیں۔ نہ افعالِ انسانی کو اللہ عزوجل کے مقدورات میں مانتے ہیں۔

۳- خلقِ عالم ثمامہ کا قول ہے کہ یہ عالم اللہ تعالٰے کا فعلِ طبعی ہے[۴] یعنی وہ اللہ تعالیٰ کی طبعیت ہے جس نے اس کائنات کو بنایا ہے۔ پس کون اس قوتِ طبعیہ کا نتیجہ ہے جو اللہ تعالٰے میں پوشیدہ

---

[۱] م ۲۱۳ھ (۸۲۸ء)

[۲] ابنِ حزم، ج ۴، ص ۱۴۸

[۳] الملل والنحل ج ۱، ص ۲۸

[۴] ابنِ حزم، ج ۴، ص ۱۴۸

تھی۔ اس کی مشیت اور اختیار کا نتیجہ نہیں ہے۔

شہرستانی کا خیال ہے کہ اس قول سے ثمامہ فلاسفۂ طبیعین کی تائید کرتے ہیں جو ایجاد بالذات کے نہ کہ ایجاد مبنی ارادہ کے قائل ہیں، [۱]

ثمامہ کی طرف اس قول کو ابنِ حزم اور شہرستانی نے منسوب کیا ہے، لیکن خیاط اس کی تردید کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ قول نہ ثمامہ سے کبھی سنا گیا، نہ ان کی کسی کتاب میں ہے، کیوں کہ ثمامہ کے نزدیک مطبوع نام ہے جسم محدث کا، لیکن قدیم جس کا کوئی جسم نہیں ہے، وہ اللہ ہے، اور ان باتوں سے بلند ہے۔ پھر یہ کہ مطبوع اصحاب طبائع کے نزدیک از افعال جنسِ واحد ہے۔ جیسے آگ کہ وہ تپائے گی، لیکن اس سے جو دوسری اشیاء مختلف برآمد ہونگی۔ وہ اپنے افعال میں مختار ہیں، جو کسی مطبوع کی پابند نہیں ہیں [۲]۔

---

[۱] الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۸

[۲] الانتصار، ص ۲۲، ۲۳۔

(٦) المعمّریہ

شہرستانی کا بیان اس فرقے کے لوگ معمّر بن عباد السلمی [1] کے اتباع ہیں، شہرستانی نے معمّر کے بارے میں کہا ہے کہ شخص دقتِ قول، نفی صفات، اور نفی قدر کے اعتبار سے معتزلہ میں بہت بڑا اور بلند مقام رکھتا ہے۔ [2]

معمّر کے خاص خاص اقوال معین اہم مسائل سے متعلق ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

۱۔ اجسام و اعراض جسم کے لئے ضروری ہے کہ وہ طویل، عریض اور عمیق ہو [3] جسم بجائے خود ادراک نہیں کر سکتا، اس کے اعراض مدرک ہوتے ہیں [4] نیز یہ کہ تمام اجسام فی الحقیقۃ ساکن ہیں، صرف از روئے لغت متحرک ہیں، سکون ہی کون ہے، اس کے علاوہ کچھ نہیں، اور اجسام حال ہیں، جنہیں اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، اور وہ ساکن ہیں [5]

نیز یہ بھی معمّر کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف خلقِ اجسام پر قادر ہے، خلقِ اعراض پر اسے ذرا بھی قدرت نہیں

---

[1] ۲۲۰ھ (۸۳۵ء)

[2] الملل والنحل ج ۱، ص ۶۷

[3] المقالات ج ۲، ص ۳۰۳

[4] المقالات ج ۲، ص ۲۶۳

[5] المقالات ج ۲، ص ۳۲۵

ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ اعراض از قبیل خلق و اختراعِ اجسام ہیں، اور دو صورتوں سے خالی نہیں، یا تو وہ طبائع ہیں، جیسے آگ کہ جلاتی ہے، اور سورج کہ گرمی پیدا کرتا ہے، اور چاند کہ تلوین کا احداث کرتا ہے، یا با اختیار ہیں، جیسے حیوان، جس سے حرکت اور سکون کا احداث ہوتا ہے[۱]

۲۔ حقیقتِ انسان مذہب معمر کے مطابق انسان معنی ہے یا پھر جوہر جو خالی از جسد محسوس ہو، اور یہ جسد انسان کا آلہ ہے، اس کے سوا کچھ نہیں، اور انسان جوہر فرد ہے جو حیات، علم، قدرت، ارادے اور حکمت سے متصف ہے۔ اور یہ انسان نہ متحرک ہے، نہ ساکن، نہ متلون، نہ یہ دیکھتا ہے، نہ طول، عرض، اور عمق سے متصف ہے، نہ چھوتا ہے، نہ محسوس کرتا ہے، نہ ایک مقام سے دوسرے مقام میں داخل ہوتا ہے، نہ زمانہ اس کا حصار کر سکتا ہے۔ لیکن با ایں ہمہ ہی مدبر جسد ہے، پس اس کا علاقہ جسد سے صرف تدبیر و تصریف کا ہے حلول اور تمکن کا نہیں[۲]

شہرستانی کا خیال ہے کہ معمر نے یہ قول فلاسفہ سے اخذ کیا ہے، جو نفس انسانی کا اثبات کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ وہ وہ جوہر ہے، جو قائم بنفسہ ہے۔ نہ متحیز ہے، نہ متمکن ہے، اور جو جنس سے ان موجوداتِ عقلیہ کا اثبات کرتے ہیں، اور جنہیں اپنی اصطلاح میں "عقولِ مفارقہ" کے نام سے یاد کرتے ہیں، اور یہ فلسفہ ہی سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے کہ معمر افعالِ نفس —— جسے وہ انسان کے نام سے یاد کرتے ہیں —— اور قالب —— جسے وہ جسدِ انسان سے تعبیر کرتے ہیں —— کے مابین حدِ فاصل کھینچتے ہیں، وہ کہتے ہیں نفس کا فعل اس کا ارادہ ہے، اور بس اور نفس انسان ہے، پس فعل انسان کا مطلب ہوا ارادہ، اس کے علاوہ جو کچھ ہے، وہ حرکات و سکنات اور اعتمادات ہیں، اور یہ از قبیل فعل جسد ہیں،[۳]

۳۔ فنا مسئلہ "المنزلۃ بین المنزلتین" کے سلسلۂ بحث میں ہم معمر کی رائے پیش کر چکے ہیں، جو "فنا" کے نام سے معروف ہے،

لیکن اس مسئلے پر معمر کی دوسری رائے بھی ہے،

وہ کہتے ہیں :۔

"فناء جسم، اور ہر فانی کی فنا، اس طرح فساد زرع اور امراض، یہ تمام چیزیں طبعًا از قبیل فعل اجسام ہیں[۱]

---

۱ اصول الدین، ص ۹۲، ۱۳۵، الملل والنحل، ج ۱۔ ص ۶۷

۲ الانتصار، ص ۵۵، المقالات ج ۲، ص ۳۳۲، الملل والنحل ج ۱، ص ۶۸

۳ الملل والنحل، ج ۱۔ ص ۶۸

میرا خیال یہ ہے کہ اس قول کی طرف معمر کو جو چیز لے گئی ہے، وہ ان کا یہ اعتقاد ہے کہ اعراض از قبیل فعل اجسام ہیں[1] اور اللہ تعالیٰ کو نہ اعراض پر قدرت ہے، نہ وہ اس کی صنعت ہیں۔

۴۔ صفات ازلیہ اصطلاح "معانی" کے سلسلے میں معمرؔ کا مذہب، ہم اس کتاب کے باب "عقائد عامہ" میں ذکر کر چکے ہیں، اور بتا چکے ہیں کہ کس طرح انہوں نے صفات کے عوض معانی کا لفظ استعمال کیا ہے۔

معمرؔ نے قضیۂ صفات کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے، چنانچہ وہ اسے جائز نہیں رکھتے کہ اللہ تعالیٰ کو "قدیم کہا جائے، کیوں کہ اس سے "نظام زمانی" کا احساس ہوتا ہے۔ حالاں کہ وجود باری تعالےٰ زمانی نہیں ہے[1]

معمرؔ کا یہ قول بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بنفسہٖ نہیں ہے، کیوں کہ معمر کے نزدیک شرط معلوم یہ ہے کہ علم بنفسہٖ نہ ہو، پس اللہ تعالےٰ کا علم اگر بنفسہٖ مان لیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ عالم اور معلوم واحد ہیں، اور یہ محال ہے، اس طرح یہ بھی محال ہے کہ اللہ تعالےٰ کو اپنے غیر کا علم ہو، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے علم کا تحصیل اپنے غیر سے ہوا ہے۔[2]

---

[1] الفرق بین الفرق، ص ۱۳۶

لیکن موت وحیات کے بارے میں معمر کا یہ قول نہیں ہے، ابن الروندی نے اس قول کی نسبت معمرؔ کی طرف کرتے ہوئے تردد ظاہر کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

بعض لوگوں نے معمرؔ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ وہ موت وحیات کی اضافت اللہ تعالےٰ کو ہیں، لیکن بعض کا خیال ہے کہ معمرؔ نے موت وحیات کی نسبت "حی میت" کی طرف کی ہے۔

(الانتصار، ص ۵۶)

ساتھ ہی ساتھ یہ بھی پیش نظر رہے کہ شہرستانی اسے نہیں مانتے کہ معمرؔ نے موت وحیات کو طبعاً فعل اجسام قرار دیا ہے، اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معمرؔ خلق اعراض پر اللہ کا قادر ہونا محال مانتے ہیں، کیوں کہ حدث وفنا عرض ہیں، لہٰذا ان دونوں میں خدا کو کسی طرح کا دخل نہیں ہے۔

(الملل والنحل ج ۱، ص ۶۷)

---

[1] الملل والنحل ج ۱، ص ۴۷، ۷۵

[2] اصول الدین۔ ص ۹۵ - الفرق بین الفرق ص ۱۴۱ - الملل والنحل ج ۱، ص ۵۰

شہرستانی کا خیال ہے کہ چونکہ معمر فلاسفہ کی طرف مائل اور ان سے متاثر تھے، لہٰذا انہوں نے یہ قول انہی سے لیا ہے۔ اور فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالے کا علم فعلی ہے، انفعالی نہیں ہے۔ اور اللہ تعالے میں تعدد کو بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ یعنی وہ علم و عقل یعنی معلوم و معقول ہوا۔ حالانکہ ان میں سے ہر شے واحد ہے[1] اس گفتگو کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ کا علم فعل کو واجب کرتا ہے مثلاً اللہ تعالے کو کتاب کا علم ہے۔ پس یہ کتاب ہونی بھی چاہیئے پس اللہ کا علم اس کی ایجاد ہے۔ یعنی اللہ تعالے عالم فاعل ہے، اس کا علم فعل کو واجب کرتا ہے۔ اور وہ اس کے حال حدوث سے متعلق ہوتا ہے۔ معدوم سے اس کے تعلق کا تصور اس کے استمرار عدم کے باعث نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالے کا علم انسان کی طرح انفعالی نہیں ہے، جو معدوم سے متعلق ہوتا ہے مثلاً انسان ایک کتاب دیکھتا ہے، اس میں اس کا فعل شامل ہوتا ہے۔ اور وہ جان لیتا ہے کہ یہ کتاب ہے، یعنی انسان عالم ہے، وہ کتاب کو چاہتا ہے، ساتھ ہی ساتھ وہ معلوم بھی ہے۔ پس انسان میں دو مختلف معنے ہوتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالے میں صرف ایک!

۵۔ معجزات

معجزات میں کوئی چیز بھی ایسی نہیں ہے، جو اللہ تبارک و تعالے کا فعل کہی جا سکے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معجزات اعراض ہیں، یعنی کسی جسم کا اس طرح ہونا کہ عادت کو اس کا تجربہ نہ ہو، اور یہ صورت اس میں نوع اعراض میں سے کسی نوع کے حصول سے ہوتی ہے۔

اور معمر کے نزدیک چونکہ اللہ تبارک و تعالے سوا اجسام کے کچھ نہیں پیدا کر سکتا، اور اعراض کا خلق اجسام کرتے ہیں، لہٰذا اس سے یہ بات بخوبی ثابت ہوگئی کہ معجزات کا صدور اللہ تبارک و تعالے کے افعال میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔

بغدادی کا معمر پر اعتراض

بغدادی کو معمر کے اس قول پر سخت اعتراض ہے، وہ کہتے ہیں کہ معمر کے اس قول سے ساری شریعت کا ابطال ہو جاتا ہے، کیونکہ اسے ماننے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ قرآن اللہ تعالی کا فعل نہیں ہے، کیونکہ معمر اللہ کے کلام کی فعل کے معنی میں نفی کرتے ہیں، اور صفات ازلیہ کے معنے میں بھی کلام کی نفی کرتے ہیں۔[2]

---

[1] الملل والنحل، ج ۱ ص ۷۵

[2] اصول الدین، ص ۷۷

(۷) البشریہ

چند منفرد اقوال اس فرقے کے لوگ اصحاب بشر بن معتمر[۱] یکے از افاضل علماء معتزلہ ہیں[۲] ان کا شمار بغداد کے رؤسا میں ہوتا تھا[۳]

بشر بن معتمر بھی بعض اقوال میں اپنے معاصرین اور اعیان معتزلہ سے منفرد ہیں، جن میں سے چند خاص یہ ہیں :۔

۱۔ اجسام و اعراض جسم کی تکوین آٹھ اجزا سے ہوتی ہے، اور ان آٹھ اجزاء میں سے کوئی جزء بھی اعراض کا متحمل نہیں ہے۔ البتہ جسم ضرور اعراض کا متحمل ہے[۴] اللہ تعالےٰ نے اعراض میں سے کوئی چیز پیدا نہیں کی خدائے بزرگ و برتر نے نہ رنگ پیدا کیا، نہ مزا، نہ گرمی نہ سردی، نہ رطوبت، نہ یبوست، نہ بزدلی نہ شجاعت، نہ عجز، نہ مرض، نہ بینائی، نہ نابینائی، نہ سماعت نہ گویائی، لیکن انسان اپنی طبع[۵]

۱۔ ۲۲۶ ھ (۸۴۰ ء)

۲۔ الملل والنحل، ج ۱ ص ۷۰

۳۔ المقالات ج ۲، ص ۴۰۲

۴۔ اصول الدین۔ ص ۵۷۔

۵۔ الانتصار۔ ص ۶۳

اصول الدین ص ۵۷

ابن حزم ج ۴ ص ۱۴۹

کے اعتبار سے ان تمام افعال کی استطاعت رکھتا ہے۔

بشر کا قول تھا کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اپنے بندوں کو اس طرح کے اعراض بروئے کار لانے کی قدرت عطا کردے، اور اس نے یہ قدرت دے بھی دی ہے۔ بجز حیات و موت کے، کیونکہ یہ روا نہیں ہے کہ وہ بندوں کو اس طرح کی قدرت عطا کرے [1]

۲۔ حرکت اور سکون، ہر جسم ساکن ہی رہتا ہے، بجز اس صورت کے کہ اس کا سکون اس کے ضد کی طرف یعنی حرکت کی طرف خارج ہو جائے۔[2] پس جسم مکانِ اول میں ساکن غیر متحرک ہے، جب وہ مکان ثانی کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ساکن ہوتا ہے، اور غیر متحرک ہو جاتا ہے۔ پس حرکت جسم میں حاصل ہوتی ہے، نہ مکانِ اوّل میں نہ مکان ثانی میں، لیکن حرکت کے باعث مکانِ اوّل سے مکان ثانی کی طرف تحرک اختیار کرتا ہے [3]

۳۔ حقیقتِ انسان ابو الہذیل کا قول تھا کہ انسان کی حقیقت جسد ہے، نظام کا قول تھا کہ انسان کی حقیقت روح ہے، بشر کو ان دونوں سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں انسان مجموعی طور پر روح اور جسد ہے، اور فعال انسان ہے، یعنی روح اور جسد ہر دو [4]

۴۔ توبہ جس شخص نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا، اور توبہ کرلی اور پھر اس توبہ سے رجوع کرلیا، تو عقوبتِ اولے کا استحقاق عود کر آئے گا، کیوں کہ اس کی توبہ کی شرط قبول یہ تھی کہ پھر ارتکاب معصیت نہیں کرے گا، یہ شرط توڑنے کے بعد وہ دو پر وہ سزا کا مستحق ٹھہرا، یعنی پہلے گناہ کی سزا بھی ملے گی، اور دوسرے کی بھی [5]

اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ بندے کا گناہ بخش دیتا ہے۔ جب وہ دوبارہ گناہ کرتا ہے تو اس عقوبت کا — جس سے معافی مل گئی تھی — سزاوار ہو جاتا ہے [6]

---

[1] المقالات ج ۲، ص ۳۷۷

[2] اصول الدین، ص ۵۱

[3] الفرق بین الفرق، ص ۱۴۴

[4] المقالات، ج ۲، ص ۳۲۹

[5] الانتصار، ص ۶۴ - الملل والنحل، ج ۱، ص ۷۲

[6] الفرق بین الفرق، ص ۱۴۳

۵۔ ولایت اور عداوت

ولایت اور عداوت حال ایمان وکفر کے بعد ہی ہوتی ہے[1] اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالےٰ مومن سے اس کے حال ایمان میں ولا نہیں کرتا، نہ کافر سے اس کے حالِ کفر میں عداوت کرتا ہے، بلکہ وہ حال ثانیہ میں مطیع سے ولا کرتا ہے، اور حال ثانیہ میں عاصی سے عداوت اس کی معصیت کے وجود کے باعث کرتا ہے، کیونکہ اگر حالِ اولےٰ صحیح قرار پائے تو جائز ہوگا کہ مطیع کو اس کے حالِ طاعت میں ثواب دیا جائے، اور عاصی کو اس کے حال معصیت میں عقوبت دی جائے[2]

---

[1] المقالات ج ۱، ص ۲۶۵، الانتصار، ص ۶۲

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۴۲، ۱۴۳

(۸) الهشامیہ

⊙

ہشامؔ بن عمرو الفوطی یہ لوگ ہشام بن عمرو الفوطی[۱] کے متبع ہیں، ہشام نے بہت سے مسائل پر الگ اور منفرد رائے قائم کی ہے۔ ان کے چند اقوال درج ذیل ہیں:۔

۱۔ جسم، جوہر اور عرض : ہشام بن عمرو الفوطی کا قول ہے کہ:۔
جسم کے چھتیس اجزا ہیں:۔

:۔۔۔۔ جسم کے چھ ارکان ہیں، اور ہر رکن چھ اجزاء پر مشتمل ہے۔

:۔۔۔۔ اعراض کا متحمل صرف جسم ہی ہوتا ہے۔

:۔۔۔۔ جوہر فرد میں اعراض قائم نہیں ہوتے[۲]

:۔۔۔۔ جملہ جواہر جنس واحد ہیں[۳]

:۔۔۔۔ اگرچہ جوہر فرد انقسام قبول نہیں کرتا، لیکن یہ محال ہے کہ اس کے لئے بھی وہ چیز روا مان لی جائے جو اجسام کے لئے مانی جاتی ہے۔

:۔۔۔۔ پس جوہر فرد کے لئے یہ امر مستحیل ہے کہ وہ منفرد ہو سکے، یا دیکھ سکے، یا حرکت

۱؎ ۲۲۶ھ (۸۴۰ء)

۲؎ المقالات ج ۲، ص ۲۰۴، ۲۱۵

۳؎ المقالات ج ۲، ص ۲۰۸

کر سکے، یا سکون اختیار کر سکے [1]

فوطی کا قول تھا کہ اعراض اللہ تعالیٰ سے متعلق کسی چیز پر دلالت نہیں کرتی، اللہ تعالیٰ پر جو چیز دلالت کرتی ہے، وہ ہیں اجسامِ محسوسہ! کیونکہ باری تعالیٰ پر جو دلیل ہو، واجب ہے کہ وہ محسوس بھی ہو، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دریا کا پھٹ جانا، عصائے موسےٰؑ کا سانپ بن جانا، چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا، پانی پر چلنے لگنا، ان میں سے کوئی چیز بھی رسول کے دعوائے رسالت پر دال نہیں ہے۔ [2]

اس طرح فوطی معجزاتِ رسل کا انکار کرتے ہیں لیکن صاف اور واضح الفاظ میں نہیں بلکہ دبے دبے الفاظ میں، لیکن ان سے نتیجہ یہی نکلتا ہے۔

۲۔ صفاتِ اللہ تعالیٰ قدرتِ الٰہی کے بارے میں فوطی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب ایک مرتبہ کوئی چیز پیدا کر دی تو اب اس کی مثل پیدا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، البتہ دوسری چیزیں پیدا کر سکتا ہے [3]

فوطی کا یہ قول بھی تھا کہ خدائے لم یزل عالم قادر ہے اور یہ بات ممتنع ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ عالم بالاشیاء نہیں ہے، کیوں کہ اگر ہم یہ کہیں تو گویا ہم اشیا کو قدیم ثابت کرتے ہیں [4]

۳۔ خلقِ دوزخ و جنّت فوطی کا قول ہے کہ جنت اور دوزخ کا خلق بعد کو ہوگا، کیوں کہ ان دونوں کے وجود سے فی الحال کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اگر یہ دونوں فی الحال پائے جائیں تو خالی از انتفاع ہوں گے۔ نہ ان سے کوئی فائدہ اٹھا سکے گا، نہ ضرر [2]

فوطی ان لوگوں کو کافر قرار دیتے تھے جو کہتے ہیں کہ جنت و دوزخ کا فی الحال خلق ہو چکا ہے۔

لیکن فوطی کے علاوہ دوسرے معتزلہ جنت و دوزخ کے وجود کے بارے میں مبتلائے شک ہیں، اور ان لوگوں کو قطعاً کافر نہیں قرار دیتے جو ان کے خلق کا اثبات کرتے ہیں [5]

---

[1] المقالات ج ۲، ص ۳۰۴

[2] الفرق بین الفرق، ص ۱۴۸

[3] ابنِ حزم، ج ۴، ص ۱۴۹

[4] المقالات ج ۱، ص ۱۵۸

[5] ابنِ حزم۔ ج ۴۔ ص ۴۸

لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس مسئلے میں داعئ تکفیر کیا ہے؟ کیوں کہ اسے کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہے۔

۴- الموافاۃ جو شخص مومن صالح ہو، مگر اللہ کے علم میں وہ کافر اور مرتد مرے گا، تو وہ فی الحال بھی اللہ کے نزدیک کافر ہے، اور جو شخص کافر اور متمرد ہو اور اللہ کے علم میں وہ مومن تائب ہو کر مرے گا، تو وہ اللہ کے نزدیک فی الحال بھی مومن ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس پر ہمیشہ غضبناک رہتا ہے جو کفر کی حالت میں مرتا ہے۔ اور اس سے ہمیشہ خوش رہتا ہے جو مومن کی حیثیت سے مرتا ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا علم تغیر قبول نہیں کرتا۔[۲]

۵- الوکیل فوطی لوگوں کو "حَسْبُنَا اللّٰہُ وَ نِعْمَ الْوَکِیْل" [۱] کہنے سے منع کیا کرتے تھے، کیوں کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کا تسمیہ وکیل سے ہوتا ہے۔ کیوں کہ اکثر لوگوں کے نزدیک لفظ وکیل کا متعارف مفہوم یہ ہے کہ جو کسی کو وکیل کرتا ہے، وہ اس سے مافوق ہوتا ہے۔ لہٰذا فوطی کے نزدیک یہ بات کراہت سے خالی نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ایسی صفت سے متصف کیا جائے، جو اس کے شایانِ شان نہیں ہے۔ یعنی ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اللہ کو ایسے صفات سے متصف کریں، جو دوام کو متحمل ہوں۔ ایک وہ جو اللہ کی شان کے خلاف ہو، لہٰذا فوطی کی رائے میں کلمۂ وکیل کو اس طرح بدل دینا چاہئیے

"یا المتوکل علیہ"

یعنی اللہ کو وکیل کہنے کے بجائے اس پر توکل کیا جائے۔[۳]

۶- الامامۃ فوطی کے نزدیک امامت بجز اس حال کے کسی اور حال میں منعقد نہیں ہو سکتی کہ سلامتی اور اتفاق اور ترکِ ظلم و فساد کی صورت موجود ہو۔

لیکن اگر امت میں تفرقہ ہو، اور وہ امام کی نافرمانی کرنے لگے یا اسے قتل کر دے، تو پھر کسی شخص کے لئے بھی امامت منعقد نہیں ہوتی۔

بغدادی اس قول کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس سے فوطی کا مقصد یہ ہے کہ حضرت علی بن ابی

---

۱ "ہمارے لئے اللہ کافی ہے، اور وہ بہترین وکیل ہے۔"

۲ الملل والنحل، ج ۱، ص ۷۹

۳ الفرق بین الفرق، ص ۱۵۰

۴ الانتصار۔ ص ۵۷، ۵۸، الفرق بین الفرق ص ۱۴۵، ۱۴۶

طالب کی امامت پر اعتراض کریں، اس لئے کہ وہ فتنہ و فساد کی گرم بازاری کے زمانے میں منعقد ہوئی تھی اور ان سے پہلے کے امام کے قتل کے بعد اس کا انعقاد عمل میں آیا تھا[1]

۷۔ جنگِ جمل اور قتلِ عثمان

فوطی کا قول ہے کہ جنگِ جمل حضرت علی بن ابی طالبؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ کی رائے سے برپا نہیں ہوئی تھی، بلکہ واقعہ یہ ہوا تھا کہ یہ حضرات بصرے میں بحث و گفتگو کے لئے مجتمع ہوئے، اسی اثنا میں جلد بازی سے کام لیتے ہوئے ان کے اصحاب نے جنگ شروع کر دی، جس میں اکابرِ مذکورہ بالا کی رائے کو ذرا بھی دخل نہیں تھا، بلکہ انہوں نے اسے ناپسند کیا، اور اپنی ناگواری کا اظہار کیا، اور اس قول کی صداقت کی دلیل یہ ہے کہ زبیر نے جب دیکھا کہ جنگ برپا ہو گئی تو فرمایا:۔

"سبحان اللہ! مجھے تو اس کا گمان بھی نہیں تھا، کہ باتوں باتوں میں قتال شروع ہو جائیگا"[2]

اس طرح حضرت عثمان کے بارے میں فوطی کا کہنا ہے کہ وہ چشمِ زدن میں محصور نہیں ہوئے تھے، بلکہ ان کے پاس گروہ آئے، اور ان کی خدمت میں اپنے شکایات پیش کئے، اسی اثنا میں کچھ لوگ دفعتہً بہ حالتِ غفلت ان پر ٹوٹ پڑے، اور مسلمانوں کے علم کے بغیر دھوکے سے انہیں قتل کر دیا۔

دلیل میں حضرت علی بن ابی طالبؓ کا وہ قول پیش کرتے ہیں، جو انہوں نے اپنے صاحبزادے حضرت امام سے کہا تھا۔

"امیر المومنین قتل ہو گئے، حالانکہ تم وہاں موجود تھے؟"

یہ سن کر حضرت حسن نے انہیں بتایا کہ انہیں پتہ بھی نہیں چلا۔

فوطی اس قول کی طرف جو گئے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ صحابہؓ کی موجودگی میں حضرت عثمان کا محاصرہ اور قتل ایک ایسا امر ہے جو دو وجہوں میں سے کسی ایک سبب کے ماتحت ہے۔

یا تو حضرت عثمان قتل کے مستحق تھے، یہ بات تھی تو ان کی عدالت زائل ہو چکی تھی، اور فسق واجب ہو چکا تھا۔

یا وہ قتل کے مستحق نہیں تھے تو اس صورت میں ترکِ دفاعِ عثمانؓ کے باعث صحابہ کا فسق ثابت

---

[1] اصول الدین ص ۲۷۱، ۲۷۲، الفرق بین الفرق ص ۱۴۹، ۱۵۰

[2] الانتصار، ص ۶۰، ۶۱

ہوتا ہے۔

اور ان دونوں میں سے جو بات بھی ہو' اس سے کسی ایک ــــ حضرت عثمانؓ یا صحابہ ــــ کا ملزم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس دشواری سے بچنے کے لئے نوطی نے دونوں مذکورہ بالا پہلوؤں کو ترک کر کے ایسی بات کہی، جس سے کوئی بھی موردِ الزام نہیں ٹھہرتا[1] دوسرے الفاظ میں بھی یوں سمجھنا چاہیئے کہ نوطی نے یہ قول پیش کر کے اخبار متواترہ، اور حقائقِ تاریخی کا انکار اس لئے کیا کہ خلیفہ اور صحابہ میں سے کسی کو موردِ الزام نہ ہونے دیں۔

---

[1] الانتصار۔ ص ۶۱، ۶۲

(۹) المرداریہ

انکارِ اعجازِ قرآن

اس فرقے کے لوگ ابو موسیٰ المردار عیسیٰ بن صبیح الکوفی، الزاہد کے پیرو ہیں، اور یہ المردار شاگرد ہیں، بشر بن معتمر کے، اور استاد ہیں جعفرین کے[۱] یہی وجہ ہے کہ ان کی ترتیب بشریہ اور جعفریہ کے مابین آتی ہے۔

المردار کے اقوال مہمہ جدیدہ نظر نہیں آتے، وہ اکثر و بیشتر مسائل میں اپنے استاذ بشر بن معمر کی تائید اور ان سے اظہار توافق کرتے ہیں، چنانچہ مسئلہ "تولد" میں بھی وہ بشر کے ہمنوا ہیں، البتہ میں اتنا اضافہ کیا ہے کہ دو فاعلوں سے وقوع فعل واحد بر سبیل تولد ممکن اور روا ہے[۲]

المردار، انکار اعجازِ قرآن کے مسئلے میں نظام کے ہمنوا نظر آتے ہیں۔

البتہ قولِ نظام پر انہوں نے اتنا اضافہ ضرور کیا ہے کہ صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ اس قرآن کا مثل لوگ لا سکتے ہیں، بلکہ اس سے زیادہ فصیح کتاب بھی پیش کر سکتے ہیں[۳]

---

[۱] الملل والنحل، ج ۱، ص ۷۵، ۷۶

[۲] الانتصار، ص ۶۶

الملل والنحل، ج ۱، ص ۷۶

[۳] الفرق بین الفرق، ص ۱۵۱

کفر مسلسل کا فتویٰ[۱]

ان سب باتوں پر بالا یہ بات ہے کہ المردار اپنے عقائد میں غالی بھی بہت ہیں اور رنگا رنگی بھی پیدا کرتے ہیں، ان کے نزدیک وہ شخص جو جبر کا قائل ہو، کافر ہے، یا جو رویت باری تعالیٰ کا قائل ہو، وہ بھی کافر ہے، اور جو ان کافروں کے کفر میں کسی طرح کا شک کرے، وہ بھی کافر ہے۔

حضرت عثمانؓ اور ان کے قاتلین کے بارے میں المردار کا قول ہے کہ یہ سب کے سب دوزخی ہیں، اس لئے کہ عثمان رضؓ نے فسق کا ارتکاب کیا، اسی طرح ان کے قاتل بھی فاسق تھے، لیکن عثمان رضؓ کا فسق انہیں واجب القتل نہیں ٹھہراتا، لیکن اپنے فسق کے باعث یہ سب کے سب ہمیشہ ہمیشہ کے لئے کندۂ دوزخ بننے کے سزاوار ہیں[۲]

المردار کا یہ قول بھی تھا کہ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو بھی نبی بنا کر مبعوث کر سکتا ہے جو کافر اور فاجر ہو، لیکن امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ پاک نہار اور پاک سرشت ہو، [۳]

۱؎ الانتصار ، ص ۶۷ ، ۶۸

۲؎ اصول الدین، ص ۲۸۸

۳؎ الانتصار ، ص ۹۶

(۱۰) الجعفریہ

قرآن کا خلق لوحِ محفوظ میں

یہ لوگ جعفر بن مبشر الثقفی [۱] اور جعفر بن حرب الہمدانی [۲] کے متبع ہیں، یہ دونوں معتزلی بغداد کے تھے، اور علماءِ کلام میں ان کا شمار ہوتا تھا [۳]

یہ دونوں حضرات بھی المردار کی طرح اقوال جدیدہ ومہمہ کے حامل نہیں ہیں بجز اس کے کہ ان کا قول تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو لوحِ محفوظ میں خلق کیا ہے، اور وہاں سے اس کا منتقل ہونا روا نہیں۔ کیوں کہ یہ امر مستحیل ہے کہ ایک چیز بیک وقت دو جگہوں پر پائی جائے۔

اس اصول کی بناء واساس پر لوگ حقیقۃً قرآن کی سماعت نہیں کرتے، اور جو قرآن فصاحت کی صورت میں نظر آتا ہے، وہ اللہ کا کلام نہیں ہے۔ اسے صرف بطور مجاز کلامِ الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں، جو پہلے پہل لوحِ محفوظ میں لکھا گیا تھا، اور وہیں سے اس کے بیان، حکایت کا دور شروع ہوا۔

جعفر بن مبشر کا قول تھا کہ اس امت کے فساق یہود، مجوس اور زنادقہ سے زیادہ شر انگیز ہیں، حالاں کہ جعفر کی رائے تھی کہ موحد فاسق نہ مومن ہوتا ہے نہ کافر، لیکن وہ موحد جو کافر ہو بت پرست کافر سے زیادہ شر انگیز ہوتا ہے [۴]

---

[۱] ۲۳۴ھ ، ۸۴۸ء ،

[۲] ۲۳۶ھ ، ۸۵۰ء)

[۳] تاریخ بغداد ج ۷ ص ۱۶۲

[۴] الفرق بین الفرق ص ۱۵۳

مرتکب صغیرہ بھی نہیں بخشا جائے گا

جعفر بن مبشر کو فقہ پر بھی بہت زیادہ عبور تھا، چنانچہ فن فقہ میں ان کا شمار اصحاب آرائے میں ہوتا تھا، لیکن ان کے بعض اقوال عجب تطرّف سے خالی نہیں ہیں، مثلاً ان کا قول تھا جس نے رائی برابر بھی چوری کی، اور وہ تحریم سرقہ سے واقف ہے، تو وہ ایمان اور اسلام سے نکل گیا، ہمیشہ جہنم میں رہے گا[1] اور اس طرح انہوں نے ان اسلاف کی مخالفت کی جو کہتے ہیں کہ صغیرہ گناہ کا ارتکاب کرنے والا بخش دیا جائے گا[2]

جعفر کا یہ قول بھی تھا کہ شرابی کی حد (سزا) پر صحابہ کا اجماع غلطی ہے۔ کیونکہ یہ اجماع صرف ان کی رائے پر مبنی ہے[3] اس قول میں جعفر نظام وغیرہ سے مشابہ نظر آتے ہیں، جو اجماع کی حجت شرعی کے قائل نہیں ہیں اور اس میں امکان خطاء کو تسلیم کرتے ہیں۔

۱۔ الانتصار، ص ۸۲

۲۔ الانتصار، ص ۸۲ الفرق بین الفرق ص ۱۵۲، ۱۵۴

۳۔ الفرق بین الفرق، ص ۱۵۲

(۱۱) الاسواریہ

یہ لوگ علی الاسواری[1] کے متبع ہیں۔ یہ علی الاسواری، علاف نظام، بشر، اور المردار کے ہمعصر تھے۔ مسائل کلامی سے متعلق ان حضرات سے یہ مناظرے بھی کرتے رہے ہیں[2]

قدرتِ الٰہی کی تحدید:

علی الاسواری کے اہم اقوال میں ایک قول یہ ہے کہ وہ قدرتِ الٰہی کی تحدید کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں اللہ تعالےٰ اسی احداث پر قادر ہے جس کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ اس کا احداث کرے گا، اور جس چیز کے بارے میں نہیں جانتا کہ اس کا احداث کرے گا، اسے وہ پیدا بھی نہیں کر سکتا۔[3]

خدا عدمِ احداث پر قادر نہیں:

علی الاسواری کا یہ قول بھی ہے۔ جس چیز کے بارے میں خدا کو علم ہے کہ اس کا احداث وہ ضرور کرے گا نہ چاہے تو بھی اب اس کے عدم احداث پر قادر نہیں ہے۔

اس طرح جس چیز کے احداث کی وہ خبر دے چکا ہے کہ اسے پیدا کرے گا۔ اب اگر چاہے کہ اس کا احداث نہ کرے تو اس پر وہ قادر نہیں ہے[4]

---

[1] ۲۴۰ھ (۸۵۴ء)

[2] الفرق بین الفرق، ص ۱۸۶

[3] الانتصار، ص ۲۰

[4] اصول الدین، ص ۹۴

جس شخص کے بارے میں اللہ کا علم یہ ہے کہ وہ اٹھارہ سال کی عمر میں مرے گا، اب وہ اس پر قادر نہیں ہے کہ ۱۸ سال سے پہلے اسے موت دے دے۔ نہ اس پر قادر ہے کہ ۱۸ سال کے بعد چشم زدن کے لئے بھی اسے زندہ رکھ سکے۔

جس شخص کے بارے میں خدا کا علم یہ ہے کہ وہ اپنے مرض سے جمعرات کا دن ڈھلتے ہی شفا پا جائے گا، اب وہ اس پر قادر نہیں ہے کہ جمعرات کا دن ڈھلنے سے ذرا پہلے یا ذرا بعد اسے تندرست کر دے۔ نیز اس پر بھی قادر نہیں ہے کہ اس مدت کے بعد ایک لمحہ کے لئے بھی اسے مریض رکھ سکے[1]

اس طرح علی الاسوارا کے نزدیک یہ بات بھی محال ہے کہ آخرت میں خدا اپنے افعال منقطع کر دے، عالم کو فنا کر دے اور خود یکہ و تنہا باقی رہ جائے[2]

---

[1] ابن حزم، ج ۴، ص ۱۵۰

[2] الانتصار، ص ۲۰

(۱۲) الاسکافیہ

⊙

زاہد اور متقی یہ لوگ اصحاب محمد بن عبداللہ الاسکافی ہیں [۱] جو یکے از کبار شیوخ اعتزال تھے، ان کا شمار اہل زہد و تقوے میں تھا [۲]

الاسکافی کے بعض اہم اقوال جن میں وہ منفرد ہیں درج ذیل ہیں:-

۱- جسم جسم کے معنی یہ ہیں کہ وہ مؤتلف ہے اور اقل اجسام دو جزء ہیں، اور جزء واحد ترتیب کے سوا، جمیع اعراض کو محتمل ہے [۳]

۲- صفات بالکل جائز نہیں ہے کہ کہا جائے اللہ بندوں سے کلام کرتا ہے، یا بندے اس سے کلام کرتے ہیں بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ اللہ "مکلّم" ہے، اس لئے کہ متکلم اس کا مقتضی ہے کہ کلام اس میں قائم ہو جیسے متحرک کہ اس میں حرکت قائم ہوتی ہے [۳]

۳- قدر معتزلہ کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالےٰ ظلم پر قادر ہے، لیکن وہ ظلم کا ارتکاب نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ اس کے قبح سے واقف اور اس سے بے نیاز ہے،

---

[۱] ۲۴۰ھ (۸۵۴ء)

[۲] مروج الذہب ج ۶، ص ۵۸

[۳] المقالات، ج ۲، ص ۳۰۲

[۴] الفرق بین الفرق، ص ۱۵۵

اس کے بعد اسکافی نمودار ہوئے، اور انہوں نے مذکورہ دونوں اقوال کے بین بین ایک قول اختیار کیا، انہوں نے کہا:۔

"اللہ تعالیٰ اطفال، اور مجانین (دیوانوں) پر ظلم کرنے کی قدرت رکھتا ہے، لیکن عقلاء پر ظلم نہیں کر سکتا"[1]

اور یہ اس طرح کہ الاسکافی کا خیال تھا کہ اجسام میں اللہ کی طرف سے جو عقول ونعم عطا ہوئے ہیں، وہ اس طرف رہنمائی کرتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ ظالم نہیں ہے، اور صرف عقل سے یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اللہ تعالےٰ ظالم نہیں ہے، لیکن جب اللہ کی طرف سے ظلم واقع ہو تو انہی پر واقع ہوتا ہے، جو عقول سے معرا ہوں، اور بایں صورت یہ کوئی ظلم نہیں[2]

خلاصہ اس قول کا یہ ہے کہ اللہ کی طرف سے ظلم ناممکن ہے۔ اس لئے کہ یہ بھی ناممکن ہے کہ اجسام عقول سے معرا ہوں؛

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۱۶۶

[2] الانتصار، ص ۹۰، المقالات ج ۱، ص ۲۰۲

(۱۳) الحائطیہ والحدثیہ

بغدادی کا تبصرہ

اس فرقے کے لوگ احمد بن حائط [1] اور [2] ان کے رفیق فضل الحدثی [3] کے پیرو ہیں۔ ان دونوں حضرات نے ایک مستقل فرقے کی بنیاد ڈالی، اور جو اپنے عجیب اور طرفگی اقوال میں اتنا غیر معمولی ہے کہ بغدادی نے اسے غالی فرقوں میں شمار کیا اور جملہ معتزلی فرقوں سے الگ ایک جداگانہ حیثیت دی ہے [4]

اس فرقے کے بارے میں بغدادی کا قول ہے:۔

" یہ ان فرقوں میں ہے جو اسلام کی طرف منسوب تو ہیں، لیکن مسلمان ہیں نہیں [5]

خیاط کا بیان ہے کہ یہ فرقہ تھا تو معتزلی فرقوں ہی میں، لیکن اپنے تطرف و عجیب آراء کے باعث معتزلہ نے اسے اپنی فہرست سے خارج کر دیا، اور اس کے رئیس سے برأت کا اظہار کر دیا [6]

---

[1] ۲۳۲ ھ (۸۴۶ ء)

[2] بغدادی نے لکھا ہے کہ ابنِ حائط کا انتقال خلافت واثق میں ہوا، لہٰذا ۲۳۲ ھ کے بعد ابنِ حائط کو زندہ نہیں مانا جا سکتا، کیونکہ اس سال واثق کا انتقال ہوا! الانتصار، ص ۱۴۹

[3] ۲۵۷ ھ (۸۷۰ ء)

[4] الفرق بین الفرق، ص ۹۲

[5] الفرق بین الفرق ص ۲۲۲

[6] الانتصار، ص ۱۴۹

شہرستانی کا قول

لیکن شہرستانی نے اس فرقے کے بارے میں صرف اتنا ہی بتایا ہے کہ یہ منسوب باعتزال ہے، اور اس کا ذکر معتزلی فرقوں ہی کے ساتھ کیا ہے، اسے کوئی جداگانہ حیثیت دوسرے معتزلی فرقوں کے مقابلے میں نہیں دی ہے۔

شہرستانی کا یہ بیان بھی ہے کہ ابنِ حائط اور حدثی نے کتب فلاسفہ و تناسخیہ کا مطالعہ کیا اور ان لوگوں کا کلام معتزلہ کے کلام کے ساتھ خلط ملط کر دیا۔

یہ دونوں ــــ ابن حائط اور حدثی ــــ اصحاب نظّام میں سے تھے، اور انہی کے مسلک کے پیرو تھے، لیکن ان دونوں نے تین مسائل ایزاد کیئے ہیں، جو یہ ہیں [1]

۱۔ رویت باری تعالیٰ

قرآن مجید اور احادیث نبوی میں رویتِ باری تعالےٰ سے متعلق جو وارد ہوا ہے کہ انسان اپنی آنکھ سے ذاتِ باری تعالیٰ کو قیامت کے دن دیکھے گا، اس سے مراد ابنِ حائط اور حدثی کے نزدیک رویت عقل اوّل ہے، جس کا ابداع اللہ تعالےٰ نے سب سے پہلے کیا تھا، اور وہی وہ عقل فعّال ہے جس سے موجودات کی صورتیں متشکل ہوتی ہیں جیساکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا ہے :۔

" سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے جو چیز پیدا کی، وہ عقل ہے، اس سے کہا :

ــــ " پیچھے ہٹ ، پیچھے ہٹ "

وہ پیچھے ہٹ گئی۔

پھر فرمایا :۔

ــــ " آگے بڑھ ، آگے آ " ــــ وہ آگے آ گئی ــــ

پھر فرمایا :۔

قسم ہے میری عزت وجلال کی، میں نے تجھ سے اچھی کوئی مخلوق بھی نہیں پیدا کی۔ تیرے ہی واسطے سے میں عزت دیتا ہوں، تیرے ہی ذریعہ میں ذلت دیتا ہوں، تیرے ہی واسطے سے میں دیتا ہوں، اور تیرے ہی ذریعہ میں محروم کر دیتا ہوں ! "

پس یہ عقل اوّل قیامت کے دن ظاہر ہو جائے گی، اس کے اور ان صورتوں کے مابین حجاب مرتفع ہو جائے گا جو اس سے متشکل ہوئی تھیں، اور لوگ اسے اس طرح دیکھیں گے جیسے، چاندنی رات میں چاند کو دیکھتے ہیں، اور اس عقل کا واہب اللہ تعالےٰ ہے، اسے کوئی نہیں دیکھ سکتا ! [2]

---

[1] الملل والنحل ج ۱، ص ۶۷، ۷۰۔
[2] الملل والنحل ج ۱، ص ۷۰

۲۔ دو خالقوں کا وجود

ان دونوں ——— ابنِ حائط اور حدثی ——— کا قول تھا کہ خلق کے دو خالق ہیں، ایک قدیم (غیر فنا پذیر) ہے وہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ ہے، دوسرا محدث (فنا پذیر) ہے وہ عیسٰے ابنِ مریم علیہ السلام ہیں، پس حضرت مسیح ابن اللہ ہیں، لیکن بمعنی تبنیت (بیٹا بنا لینا) نہ کہ ولادت، قیامت کے دن خلق کا وہی محاسبہ کرینگے۔

ان دونوں کا یہ قول بھی ہے کہ مسیح وہی ہیں، جن کے بارے میں اللہ نے اپنے اس قول سے مراد لیا ہے

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا : [1]

اور وہ بھی مسیح علیہ السلام ہیں جو :۔

فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ

آئیں گے [2]

نیز وہ بھی مسیح ہیں جن سے حدیثِ نبوی میں بایں طور مراد لیا گیا ہے کہ :۔

"اور اپنے ربّ کو چاندنی کے چاند کی طرح دیکھو گے"

اور ایک اور حدیث میں بھی انہی کا ذکر ہے :۔

"سب سے پہلے اللہ نے جو چیز پیدا کی، وہ عقل تھی"!

پس حضرت مسیح ہی وہ عقلِ اوّل، اور عقلِ فعال ہیں، جس کا قیامت کے دن خلقت دیدار کرے گی، اور وہ بصورت مجسم دنیا کی طرف نازل ہوں گے، اور اس سے پہلے وہی عقل تھے۔ [3]

مسیحیّت سے اثر پذیری

شہرستانی کا خیال ہے کہ ان دونوں کا یہ خیال مسیحیت سے ماخوذ ہے۔ لیکن بغدادی نے ایک دوسرے نقطۂ نظر سے اسے دیکھا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس قول کے ذریعہ ان دونوں نے ایک کے بجائے دو خالقوں کا اثبات کیا ہے، اور اس طرح انہوں نے ثنویہ سے توافق پیدا کر لیا ہے [4]

لیکن میرے ذہن میں جو بات آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح ان دونوں نے ان آیات واحادیث

---

[1] جب آپ کا پروردگار اور فرشتے جوق جوق میدان حشر میں آئیں گے"! (سورۃ فجر آیۃ ۲۲)

[2] بادل کے سائبانوں میں - - - - - - (سورۃ بقرآیۃ ۲۱۰)

[3] الملل والنحل ج ۱، ص ۶۷

[4] الفرق بین الفرق، ص ۲۶۱

کی تفسیر و تشریح کرنے کی کوشش کی ہے، جو رویتِ باری تعالےٰ، آمد اور نزول مسیح علیہ السلام سے متعلق وارد ہوئی ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا کہ عقلِ فعال حضرت مسیح ہیں، پھر سوچا کہ وہ بھی حضرت مسیح ہیں، جو دنیا کی طرف نازل ہوں گے، اور قیامت کے دن محاسبۂ خلق کے لئے نمودار ہوں گے، اور ان کے اور مخلوق کے مابین بھی حجابات اٹھ جائیں گے۔ پس انہوں نے گمان کیا کہ اس طرح انہوں نے اشکال کا خاتمہ کر دیا۔

بہرحال بات کوئی بھی ہو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عقائد مسیحیہ سے ان کا تاثر ایک امر واضح اور غیر منکر ہے۔

۲۔ تناسخ ان دونوں کا قول ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنی مخلوق کو صحیح و سالم عاقل اور بالغ ایک ایسی جگہ ابداع کیا جو اس جگہ کے علاوہ تھی، جہاں ہم آج ہیں اور اس جگہ کا نام "دارالابتداء" یا الجنتہ الاولیٰ ہے پھر وہیں مخلوق میں معرفت اور علم کی تخلیق کی، اور اسے اپنی نعمتوں سے مالا مال کر دیا، پس اللہ نے جسے پہلے پہل پیدا کیا وہ مخلوق عاقل، ناظر اور معتبر تھی!

پھر اللہ تعالےٰ نے اس مخلوق کو اپنے شکر کا مکلف کیا، بعض نے ان میں سے ان تمام باتوں کی اطاعت کی جن کا حکم دیا گیا تھا، اور بعض نے ان تمام باتوں کی نافرمانی کی جن کا حکم دیا گیا تھا، اور بعض نے کچھ کی اطاعت کی، کچھ کی نافرمانی کی۔

پس جن لوگوں نے پوری پوری اطاعت کی، ان کا مستقر دارِ نعیم کو بنایا، جہاں ان کی ابتدا ہوئی تھی، جن لوگوں نے مکمل طور پر نافرمانی کی، انہیں دارِ نعیم سے نکال کر دارِ عذاب میں داخل کر دیا، جو دوزخ ہے۔ اور جن لوگوں نے کسی حد تک اطاعت کی، اور کسی حد تک نافرمانی کی، انہیں دنیا میں بھیج دیا جو ابتلاء کا گھر (دارالابتلاء) ہے، پھر ان اجسامِ کثیفہ کو معصیت، تنگی، راحت، آلام اور لذات وغیرہ کی مختلف صورتوں سے جو انسانوں اور جملہ حیوانوں کی صورتیں تھیں، ان کے بہ قدر ذنوب ملبوس کر کے بھیج دیا۔

پس جس کی معصیت کم اور طاعت زیادہ تھی، اس کی صورت اچھی بنائی، اور اس کے آلام کم کر دیئے۔ اور جس کے گناہ زیادہ تھے اور طاعت کم، اس کی صورت قبیح کر دی، اور اس کے آلام شدید کر دیئے، اب وہ برابر مرتا اور اس دنیا میں اپنے ذنوب طاعت کے ساتھ واپس آتا رہے گا، یہاں تک کہ دو ترازوؤں میں سے کوئی یا خیر سے بھر جائے یا شر سے، اس کے بعد وہ جنت یا دوزخ میں بھیج دیا جائے گا۔

اس بنا پر یہ دونوں حضرات کہا کرتے تھے کہ ہر نوع حیوان ایک امت ہے، اپنے حال پر، اس لئے کہ تمام حیوانات دراصل آدمی تھے جو اپنے گناہوں کے باعث مسخ کر کے حیوان بنا دیئے گئے، اور اللہ تعالےٰ ہمیشہ ہر امت حیوانی کے پاس رسل بھیجتا رہا، اور اس بات کا اسے مکلف بناتا رہا کہ اس کے جملہ اعمال یا تو

طاعات پر مبنی ہوں، یا معاصی پر، تاکہ اسے یا دارِ نعیم میں بھیج دیا جائے یا جہنم میں[1]

میرا خیال ہے کہ ان دونوں کا یہ قول یا تو ہنود سے ماخوذ ہے، اور یہی ارجح ہے، اور یا جاہلیتِ قدیمہ کے خرافات میں سے ہے۔

---

[1] الفرق بین الفرق، ص ۲۵۶، ۲۵۷، الملل والنحل ج ۱، ص ۶۸، ۷۰

المویسیہ

اتباعِ مویس تحقیق و تفحص کے بعد اتنا تو معلوم ہو سکا ہے کہ اس فرقے کے لوگ مویس[لہ] کے اتباع تھے مویس کون تھا؟ کن اصولوں پر اس نے اپنے فرقے یا جماعت کی بنیاد رکھی، مسائل کلامیہ میں اس کے کچھ مخصوص اور منفرد اقوال و مقالات تھے یا نہیں؟ اور اگر تھے تو کیا؟ معاصرین شیوخ معتزلہ سے معاملات و مسائل پر بحث و گفتگو اور مناظرے کی نوبت آئی یا نہیں؟

ان تمام سوالات کے جواب میں تاریخ خاموش ہے، کتبِ عقائد میں اس سے متعلق کوئی چیز نہیں ملتی نہ اس فرقے کے رئیس — مویس — کے بارے میں کسی طرح کے معلومات ملتے ہیں، لہٰذا صرف اتنے ہی ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ یہ بھی ایک معتزلی فرقہ تھا اور بس!

لہ ۲۴۶ھ (۸۶۰ء)

۱۵ - الصالحیہ

○

ابوالحسن اشعری کا بیان

یہ صالح قبہ[1] کے اصحاب تھے، اوراقِ تاریخ میں اس فرقے سے متعلق بھی کوئی قابلِ ذکر مواد، اور مستحقِ ذکر معلومات دستیاب نہیں ہوتے -

ابوالحسن اشعری نے بتایا ہے کہ صالح قبہ جزو لایتجزیٰ کا اثبات کیا کرتے تھے -

نیز صالح قبہ کا یہ خیال بھی تھا کہ جزو جو جمیع اعراض سے منفرد ہو، بغیر ترکیب کے حل ہو سکتا ہے[2]

خواب کے بارے میں صالح قبہ کی رائے تھی کہ وہ سچ ہوتا ہے، اور سوتے میں آدمی جو کچھ دیکھتا ہے وہ صحیح ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے جاگتے میں آدمی جو کچھ دیکھتا ہے، اسے غلط نہیں کہہ سکتے، اب اگر کوئی شخص جو بغداد میں موجود ہے، خواب میں دیکھتا ہے کہ وہ افریقہ میں موجود ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے اس وقت اسے افریقہ میں اختراع کر دیا[3] جیسے دیکھنے والا آئینے میں دیکھ لیتا ہے کہ بالکل ایسا ہی انسان اللہ تعالیٰ نے اختراع کر دیا ہے[4]

◎

---

[1] ۲۴۶ھ (۸۶۰ء)

[2] المقالات ج ۲، ص ۳۱۷

[3] المقالات ج ۲، ص ۴۳۳

[4] المقالات ج ۲، ص ۴۳۴

۱۶ - الجاحظیہ

ابن قتیبہ کا بیان جاحظ سے متعلق

یہ لوگ عمرو بن بحر الجاحظ[1] کے اتباع ہیں۔
جاحظ کے بارے میں ابنِ قتیبہ کا بیان ہے کہ یہ شخص آخر المتکلمین تھا، اور حجت و دلیل کے لحاظ سے ان میں سب سے بڑھا ہوا تھا، اس کی قوتِ استدلال کا یہ عالم تھا کہ چھوٹے کو بڑا، اور بڑے کو چھوٹا ثابت کر دکھاتا تھا[1]

شہرستانی کا بیان ہے کہ جاحظ نے بہ تعداد کثیر کتبِ فلاسفہ کا مطالعہ کیا تھا، اور ان کی باتیں اپنی بلیغ اور دل میں کھب جانے والی عبارتوں کے اندر سمودی تھیں، اس کا زیادہ میلان فلاسفۂ طبیعین کی جانب تھا، چنانچہ اس کے اقوالِ فلسفہ طبیعی سے متعلق بکثرت موجود ہیں[2] جن میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

۱۔ فلسفۂ مادیہ طبیعیہ

جاحظ کا قول تھا کہ جوہر کا معدوم ہونا یا فنا ہونا مستحیل ہے[3] چنانچہ جو اجسام جواہر سے تالیف پاتے رہے ہیں ان کا معدوم ہونا یا فنا ہونا بھی مستحیل ہے[3] بلکہ ان

---

[1] ۲۵۵ھ (۸۶۸ء)

[1] تاویل مختلف الحدیث

[2] الملل والنحل، ج ۱ ص ۸۰، ۸۱

[3] الملل النحل، ج ۱، ص ۸۰

الانتصار، ص ۲۱

کی فنا پر خدا بھی قادر نہیں ہے، اسے جو قدرت حاصل ہے وہ یہ کہ اجزاء جواہر کو منتشر اور پراگندہ کردے، اور ان کی ترکیب کو پھر سے پلٹ دے[1] پس سمجھ لینا چاہیئے کہ اجسام فنا نہیں ہوتے۔ وہ صرف ایک حال سے دوسرے میں متغیر ہوتے رہتے ہیں، اور یہ تغیر اختلاف اعراض کیساتھ ہوا کرتا ہے[2]

جاحظ اور قدمِ مادہ

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جاحظ قدم مادہ کا قائل تھا، اور یہ قول سرتاسر حدِ بعید تک یونان کے قدیم فلاسفۂ طبیعین سے تاثر پذیری کا نتیجہ ہے، جو اپنے مادی فلسفے میں قدم مادہ کو ثابت کیا کرتے تھے اور استحالۂ فناء کے قائل تھے۔ ان کا خیال یہ بھی تھا کہ خلق عبارت ہے اجسام میں اجتماع اجزاء مادہ سے اور فنا عبارت ہے ان اجزا کے متفرق ہو جانے سے،

بلاشبہ جاحظ کا یہ قول عقیدہ دینیہ اسلامیہ کے قطعاً خلاف ہے، جو یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالٰے عدم سے خلق عالم کو وجود میں لایا۔

جاحظ کے اس قول پر بغدادی نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کسی چیز کے خلق پر تو قادر ہے۔ لیکن اسے فنا کرنے پر قادر نہیں ہے، نیز یہ کہ اللہ تعالٰی یہ استطاعت نہیں رکھتا کہ جس طرح قبل از خلقت منفرد تھا پھر ویسا ہو جائے۔[3]

اجسام کے لئے طبائع کا اثبات

اس طرح جاحظ نے اجسام کے لئے طبائع کا اثبات بھی اپنے دور سے قبل کے فلاسفۂ طبیعیت کی طرح کیا ہے، اور ان طبائع کے لئے افعالِ مخصوصہ کو واجب قرار دیا ہے[4] چنانچہ کہتا ہے کہ انسان کا کوئی فعل ارادے کے سوا نہیں ہے، باقی سارے افعال از روئے طبائع واقع ہوتے ہیں نہ کہ از روئے اختیار۔[5]

جاحظ کا یہ قول بھی ہے کہ اللہ تعالٰی اس پر قادر نہیں ہے کہ جسم کو افعال سے معرا کردے[6] اور اجسام کے لئے طبائع کا اثبات کرنے کے باعث کہتا ہے کہ اللہ تعالٰی کسی کو دوزخ میں نہیں داخل کر سکتا کیونکہ آگ اپنی طبیعت

---

[1] ابنِ حزم، ج ۴، ص ۱۴۸

[2] اصول الدین۔ ص ۲۳۰

[3] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۱

[4] الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۰

[5] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۱

[6] الانتصار، ص ۱۴۷

کے اعتبار سے اسے جو اس کی طبیعت سے مناسبت رکھتا ہو اپنی طرف خود کھینچتی ہے' اور پھر اسے اپنے اندر ہمیشہ ہمیشہ باقی رکھتی ہے [۱] پھر اپنی طبیعت میں انہیں جذب کرکے انہیں جزو جزو کر دیتی ہے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر ہمیشہ عذاب ہوتا رہے گا [۲] (کیونکہ یہ تو اہل کا اہل میں مل جانا ہے عذاب کہاں ہے ؟)

فلسفۂ طبیعیہ پر بغدادی کا اعتراض

بغدادی اس فلسفۂ طبیعیہ پر معترض ہیں، وہ کہتے اس کے مان لینے کے معنی تو یہ ہوئے کہ نماز، روزہ، سرقہ، قتل اور اس طرح کے دوسرے افعال صنعِ انسانی میں شمار نہیں ہوں گے، کیوں کہ انسان سے تو ارادے کے سوا کوئی فعل سرزد نہیں ہو سکتا، اور مذکورہ افعال کا صدور' از روئے طبائع ہوا، اور جب ان کا صدور طبعی ہے۔ نہ کہ کسبی تو ان پر ثواب و عذاب کا استحقاق بھی نہیں ہو سکتا' جیسے کوئی انسان اپنے رنگ یا ترکیبِ جسم پر نہ ثواب پا سکتا ہے نہ عذاب، کیونکہ رنگ یا ترکیب جسم میں اس کے کسب کو دخل نہیں ہے [۳]

لیکن بغدادی کا یہ اعتراض کچھ زیادہ وزنی نہیں ہے' وہ خود قائلین کسب میں ہیں' اور اصحابِ کسب کا عقیدہ ہے کہ انسان صرف ارادے کا حامل ہے اور فعل نفس کا کام ہے' اور وہ قدرتِ حادثہ ہے جس سے اتمام فعل ہوتا ہے' اور ان دونوں چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے انسان میں فعل کے وقت پیدا کیا ہے۔

جاحظ بھی اصحاب کسب کی طرح انسان کے لئے ارادے کا اثبات کرتا ہے' بس فرق اتنا ہے کہ اصحابِ کسب اللہ تعالیٰ کے لئے فعل انسان میں اثبات طبع کرتے ہوئے اسے عطیۂ قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس اصول پر دور لازم آئے گا، جس کی رو سے انسان کا فعلِ واحد دو حالتوں میں پایا جائے گا،

بہر حال میرا خیال ہے کہ جاحظ بھی اس کا انکار نہیں کرتا کہ یہ طبع جو انسان میں کارفرما ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان اپنے کسب کے اعتبار سے مکلف اور اپنے اعمال کا مسئول تو قرار دیا گیا ہے۔ لیکن انسان جو کچھ از روئے طبائع کرتا ہے، اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا، یہ کیوں ہے ؟

کیا بغدادی اس نظریے کی تائید کرکے خود ہی نظریۂ کسب کے معارض نہیں بنتے ؟

---

[۱] الانتصار، ص ۹۱، ۹۲

[۲] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۱

[۳] الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۰

[۴] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۰، ۱۶۱

۲۔ حواس حواس جنس واحد ہے، پس حاسۂ بصر حاسۂ سمع کی جنس سے ہے، بلکہ جملہ حواس کی جنس سے ہے، اختلاف جو کچھ ہے وہ جنسِ محسوس میں ہے یا پھر موانع حساس و حواس میں اس کے علاوہ کچھ نہیں، کیونکہ وہ نفس ہی ہے جو ان فتوح سے ادراک کرتا ہے، اور یہ فتوح مختلف ہیں، ان میں سے ایک سمع ہے۔ دوسرا بصر ہے لیکن جوہر حساس مختلف نہیں ہوتا۔

اس اصول کی بنا پر جاحظ کے نزدیک یہ بات محال نہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک چھٹا حاسہ بھی پیدا کردے جو محسوس سادس غیر کے لئے غیر معلوم ہو[1] جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں نظام کا قول بھی اس سے ملتا جلتا ہے، نظام کے نزدیک نفس انسانی ہی حساس مدرک ہے، نہ کہ حواس

۳۔ عصمتِ انبیا جاحظ کے نزدیک معارف ضروری ہیں، پس اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کوئی شخص اس وقت کرتا ہے جب اسے علم ہو کہ یہ فعل ممنوع کا ارتکاب کر رہا ہے۔ چنانچہ جاحظ کا قول ہے کہ انبیاء کرام سے جو معاصی سرزد ہوتے ہیں، وہ اس علم کے باوجود کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے روک رکھا ہے[2] اور یہ ایسی بات ہے جو تاویل سے بے نیاز ہے۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ جاحظ عصمتِ انبیاء کی نفی کرتا ہے، اور معتزلہ کی اکثریت سے اس باب میں مختلف الرائے ہے، جو کہتے ہیں کہ ذنوبِ انبیاء صرف از جہتِ تاویل یا اجتہاد یا سہو، خطا شمار کئے جا سکتے ہیں، اور گناہ کو گناہ جانتے ہوئے وہ کسی طرح بھی اس کا ارتکاب نہیں کرسکتے[3]

۴۔ قرآن کریم ابن الروندی کی روایت ہے کہ جاحظ کہا کرتا تھا قرآن جسم ہے، بالکل ممکن ہے کہ کبھی وہ آدمی کا قالب اختیار کرے، کبھی حیوان کا[4]

لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جاحظ جیسے شخص نے ایسی بات کہی ہو۔ قرینِ قیاس یہ ہے کہ ابن الروندی نے اس کی قدر و شان گھٹانے کے لئے یہ قول اس سے منسوب کر دیا ہو، اور اگر واقعی یہ قول اس کا ہے تو دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو سخافت میں وہ بہت زیادہ نیچے گر گیا تھا، جیسا کہ اس کے زمانے کے مباحثات فلسفیہ سے معلوم ہوتا ہے، اور یا بقول میکڈانلڈ کے یہ بات کہہ کر اس

---

[1] المقالات، ج ۲ ص ۱۷۴

[2] الانتصار، ص ۹۵

[3] اصول الدین ص ۱۶۸

[4] الملل والنحل، ج ، ۸۱

نے اپنے زمانے کے متجادلین کی فہم و دانش کا بھانڈا پھوڑ دیا، اور ثابت کر دیا کہ بحث و نظر میں یہ کتنے عقیم (بانجھ) ہیں۔ ۱؎

◎

۱؎ Mc Donald, P, 161.

۱۷۔ الشحامیہ

شحامیہ فرقے کے لوگ ابُو یعقوب الشحام [1] کی تقلید اور پیروی

ابوالہذیل سے اثرپذیری کرتے ہیں۔

یہ ابُو یعقوب الشحام ابوالہذیل کے تلامیذ اور اس کے اصحاب میں سے تھا، اور ان کے افکار و خیالات سے بہت زیادہ متاثر تھا، چنانچہ اس کا شمار ان لوگوں میں تھا جو اس کے اقوال ہی پر اپنے اقوال کی بنا رکھ کرتے تھے [2]

بصرے میں جو معتزلی تھے، شحام ان کا رئیس تھا [3]

شحام اور خیاط وہ پہلے دو شخص ہیں، جنہوں نے اس قول کا احداث کیا کہ معدوم بھی ایک شئے ہے، اس مسئلے پر ہم اس سے پہلے گفتگو کر چکے ہیں۔

---

[1] ۲۶۷ھ (۸۸۰ء)

[2] الملل والنحل ج ۱ ص ۶۰

[3] الوفیات ، ج ۱، ص ۶۸۵

۱۸ الخیاطیہ[1]

○

معدُوم کیا ہے؟

اس فرقے کے لوگ ابوالحسین الخیاط[1] کے پیرو اور متبع ہیں، یہ بغداد کا رہنے والا تھا[2] اور وہاں کے معتزلہ میں اونچا رتبہ رکھتا تھا۔

ابوالحسین الخیاط اور شحام ہی وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے معدوم کو بھی ایک سے ثابت کرنے کا بیڑا اٹھایا، اور اس مسئلے کو اس درجہ اچھالا، اور اس میں اتنا زیادہ مبالغہ کیا کہ ان دونوں کی شناخت ہی اس مسئلے کے بانی مبانی کی حیثیت سے ہونے لگی۔

خیاط اپنے ہمنوا شحام سے بھی اس مسئلے کے اثبات میں کئی قدم آگے بڑھا ہوا تھا، چنانچہ یہی وجہ تھی کہ اسے اور اس کے اصحاب کو "معدومیہ" کہا جانے لگا۔[3]

اس قول کی تفصیل اس سے قبل گزر چکی ہے۔

◎

---

[1] ۳۰۰ ھ (۹۲۲ ء)

[2] الملل والنحل، ج ۱ ص ۸۲

[3] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۴، ۱۶۵

[4] الملل والنحل ج، ص ۸۲

۱۹ — الجبائیہ

○

ابو یعقوب الشحام سے استفادہ اس فرقے کے لوگ ابو علی محمد بن یوسف الجبائی[۱] کے متبع ہیں۔

الجبائی، ابو یعقوب الشحام کے تلامذہ میں سے تھے[۲] اور اپنے عہد میں یگانہ اور ممتاز شخصیت کے حامل تھے۔ چنانچہ انہیں امام معتزلہ اور رئیس المتکلمین مانا جاتا تھا[۳] یہ بصرے کے معتزلہ میں سے تھے[۴] آخراو دار اعتزال میں انہوں نے اور ان کے صاحبزادے ابو ہاشم نے —— جن کا ذکر آگے آئے گا —— بڑا نمایاں کام کیا ہے ——

ایسے اقوال جن میں الجبائی مخصوص اور منفرد نظر آتے ہیں، بکثرت ہیں، ان میں سے اہم تر ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

۱۔ الجواہر جوہر وہ ہے کہ جب پایا جائے تو حامل اعراض ہو، اور جو ،جوہر بنفسہٖ تھا قبل اس کے کہ ہویدا ہوتا۔

۱۔ ۳۰۳ھ (۹۱۵ء)

۲۔ الوفیات ج ۱۔ ص ۶۸۵

۳۔ الوفیات، ج ۱، ص ۶۸۶

۴۔ الملل والنحل ج ۱، ص ۸۳

:ـــــــ وہ ہویدا ہونے سے قبل ہی معلوم ہے

:ـــــــ تمام جواہر جنس واحد ہیں' وہ اپنے انفس کے اعتبار سے متغائر' اور اپنے انفس کے اعتبار سے متفق ہیں [1]

:ـــــــ جبائی جوہر فرد کا اثبات کرتے تھے، جو انقسام قبول نہیں کرتا، لیکن اس کے انفراد کو روا رکھتے تھے۔

:ـــــــ انفراد کے بعد جوہر پر وہ تمام چیزیں روا ہو جاتی ہیں جو از قبیل حرکت و سکون اور رنگ' مزا' مہک وغیرہ جسم کے لئے روا ہیں۔

:ـــــــ لیکن یہ محال ہے کہ وہ طول' عرض' عمق' یا علم' قدرت اور حیات کا حامل ہو سکے [2]

۲- الاعراض

:ـــــــ بعض اعراض باقی رہتے ہیں' جیسے حرارت' برودت' رطوبت' یبوست مزا، مہک، رنگ، حیات، قدرت اور صحت۔

:ـــــــ بعض اعراض باقی نہیں رہتے' مثلاً آواز' الم' فکر' ارادے' ناخوشگواریاں' اور حرکات۔

:ـــــــ سکون کی دو قسمیں ہیں:-

سکون جمادات' یہ باقی رہتا ہے، سکون حی (زندہ)، جس کا فعل اس کے نفس میں ہوتا ہے۔ یہ باقی نہیں رہتا' اور ہر وہ چیز جو باقی رہتی ہے' وہ بقاء کے لئے باقی نہیں رہتی [3]

:ـــــــ بعض اعراض کا اعادہ ممکن ہے' جس عرض کی کیفیت سے انسان شناسا ہوتے ہیں یا اس کی جنس پر قادر ہوتے ہیں' اس کا اعادہ نہیں ہو سکتا' اور جس میں یہ صورت نہ ہو، اس کا اعادہ ممکن ہے [4]

:ـــــــ جبائی کے نزدیک عرض واحد کا وجود اماکنہ کثیرہ میں ممکن ہے' جیسے کلام' وہ کہتے

---

[1] المقالات' ج ۲، ص ۳۰۷، ۳۰۸

[2] المقالات' ج ۱، ص ۳۰۷' ۳۱۲' ۳۱۵

[3] المقالات' ج ۲، ص ۳۵۹
اصول الدین' ص ۵۱

[4] المقالات' ج ۲، ص ۳۷۴

ہیں کہ کلام مکتوب جو ایک محل میں ہو، اگر وہ دوسرے میں لکھا جائے تو گویا ایک کلام دو مقامات میں پایا جائے گا، حالانکہ اس کا انتقال پہلے مکان سے دوسرے مکان میں نہیں ہوا۔ اور نہ مکان ثانی میں اس کا حدوث ہوا، اس طرح مکانات کثیرہ پر بھی قیاس کیا جا سکتا ہے [۱] اور جب یہ بات ہوئی تو لازم آیا کہ اللہ کا کلام قرآن آن واحد میں مکانات کثیرہ کے اندر موجود ہے۔ پس اس سے یہ لازم آیا کہ قاری جو کچھ پڑھتا ہے، وہ اللہ کا کلام نہیں ہے، اور جو مسموع ہوتا ہے، وہ بھی کلام الٰہی نہیں ہے یہ وہ کلام ہے جو اللہ تعالیٰ ہر قاری کی تلاوت کے وقت پیدا کرتا ہے، جو اس محل قرأت کے لئے ہے [۲]

۳۔ الفناء اللہ تعالیٰ جب یہ ارادہ کرے گا کہ عالم کو فنا کر دے تو عرض کو پیدا کرے گا، جو کسی محل میں نہ ہوگی پھر اس کے ذریعہ جمیع اجسام اور جواہر کو فنا کر دے گا۔

اللہ تعالیٰ سارے کے سارے عالم کو فنا کرنے پر قادر ہے، لیکن اس پر قادر نہیں ہے کہ بعض اجسام کو فنا کر دے اور بعض کو نہ کرے [۳]

شہرستانی کے نزدیک وہ سبب جس کی بنا پر الجبائی نے یہ قول اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ان کا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی محل میں نہیں ہے۔

پس موجودات کا اثبات یوں ہوگا کہ انہیں اعراض مانا جائے یا اعراض لا محل کے حکم میں تسلیم کیا جائے، جیسے اثبات موجودات جواہر میں یا لا مکان جواہر کے حکم میں ہوتا ہے۔ جبائی کی یہ رائے مذہب فلاسفہ سے بہت زیادہ قریب ہے، جو ثابت کرتے ہیں کہ عقل وہ جوہر ہے جو کسی محل میں نہیں ہے [۴]

۴۔ المعدوم مسئلہ معدوم کے متعلق جبائی اپنے استاذ شحام سے پوری پوری موافقت رکھتے ہیں، وہ ثابت کرتے ہیں کہ جوہر عدم میں بھی جوہر تھا، اور خیاط کے اس قول پر معترض ہیں کہ جسم قبل از حدوث بھی جسم تھا، کیوں کہ اس سے قدم اجسام لازم آتا ہے۔ [۵]

---

[۱] الفرق بین الفرق ص ۱۶۸

[۲] الملل والنحل ج ۱، ص ۸۳، ۸۴

[۳] اصول الدین، ص ۴۵

الفرق بین الفرق ص ۱۶۸، ۱۶۹

[۴] الملل والنحل ج ۱ ص ۸۳

[۵] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۵

لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ خیاط کے مقابلے میں جبائی اور ان کے استاد شحام کا قول مذہبِ فلاسفہ سے زیادہ قریب ہے،

۵۔ استحالۂ بعث اجسام موت کے بعد بعث اجسام کے بارے میں جبائی کا عقیدہ ہے کہ یہ ناممکن ہے، چنانچہ وہ قرآنِ کریم کی دو آیتوں کی تاویل کرتے ہیں، جو یہ ہیں۔

۱۔ یحی الموتی [۱]

۲۔ ان اللہ یبعث من فی القبور [۲]

جبائی کی تاویل پہلی آیت کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ امردوں کی روح کو زندہ کردے گا، اور دوسری آیت کی یہ کہ اللہ تعالیٰ قبر کے مردوں کی روح کو دوبارہ جنم دے گا [۳]

۶۔ الصفات الازلیہ جبائی کا قول تھا کہ اللہ تعالےٰ ہمیشہ سمیع و بصیر ہے، لیکن یہ کہنا روا نہیں ہے کہ وہ سامع اور مبصر ہے۔ یعنی اللہ تعالےٰ ہمیشہ سے سمیع ہے، لیکن سامع اسے اسی وقت مانا جا سکتا ہے کہ مسموع کا وجود بھی پایا جائے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے بصیر ہے، لیکن اسے مبصر اس وقت کہہ سکتے ہیں، جبکہ مرئی کا وجود بھی ہو، دوسرے الفاظ میں یوں سمجھنا چاہیئے کہ سامع اور مبصر کا تعدیہ ہوتا ہے۔ مسموع اور مبصر کی طرف، پس جب کہ یہ درست نہیں ہے کہ مسموعات اور مرئیات کو ازلی موجود مان لیا جائے، تو خدا کو سامع اور مبصر بھی نہیں مانا جا سکتا، لیکن سمیع اور بصیر کا تعدیہ مسموع اور مبصر کی طرف نہیں ہوتا مثلاً ایک آدمی سو رہا ہے۔ لیکن ہم اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ سمیع و بصیر ہے۔ اگرچہ اس کی موجودگی میں کوئی کلام ایسا نہ ہو جسے وہ سنے یا کوئی چیز ایسی نہ ہو جسے وہ دیکھے، اور ایسے شخص کو سامع اور مبصر نہیں کہیں گے [۴]

اسماءِ الٰہی کا اجراء قیاس پر اسماءِ الٰہی کے بارے میں جبائی کا قول ہے کہ یہ قیاس پر جاری ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے ہر کام کا اس کے ہر فعل سے اشتقاق جائز ہے [۵]

---

[۱] "وہی (اللہ) بے جانوں میں جان ڈالتا ہے"! (سورۃ حج ۰ آیت ۷)

[۲] "اللہ قبر کے مردوں کو دوبارہ زندہ کردے گا"! (سورۃ حج ۰ آیت ۸)

[۳] الصواعق المرسلہ ج ۲، ص ۱۰۱

[۴] المقالات ج ۱، ص ۱۷۵، ۱۷۶

اصول الدین، ص ۹۶، ۹۷

[۵] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۸

جبائی پر تہمت لیکن یہ بڑی عجیب بات ہوگی، اگر جبائی نے واقعی یہ کہا ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لئے بہت سے ایسے ناموں کا اشتقاق جائز اور درست ہو جائے گا، جو اس کے لئے سزاوار نہیں ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کے جن افعال سے اس کے اسماء کا اشتقاق جائز نہیں ہو سکتا، ان میں سے چند یہ ہیں :-

۱- الله یستهزئ بهم

لیکن اللہ کو ہم مستہزی نہیں کہہ سکتے ۔

۲- سخر الله بهم

ہم اللہ تعالیٰ کو ساخر نہیں کہہ سکتے ۔[1]

اسماء الٰہی توقیف سے ماخوذ ہیں بغدادی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیف سے ماخوذ ہیں، قیاس پر جاری نہیں ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کو ہم "قدیم" کہتے ہیں لیکن عتیق نہیں کہہ سکتے، اسے کریم کہتے ہیں، لیکن سخی نہیں کہہ سکتے، حالانکہ معنی دونوں حالتوں کے ایک ہی ہیں[2]

حقیقت طاعت جبائی کا یہ قول بھی تھا کہ حقیقت طاعت نام ہے موافقت ارادہ کا، پس جو کوئی کسی دوسرے کے ارادے پر چلتا ہے، وہ اس کی اطاعت کرتا ہے، اس لئے جبائی اللہ کو بندے کا مطیع کہتے ہیں، کیوں کہ وہ بندے کی مراد پوری کرتا ہے ،[3]

لیکن اس قول کی اکثر مسلمانوں نے مخالفت کی ہے، ان کے نزدیک طاعت نام ہے موافقت حکم و امر کا،

لیکن میرے خیال میں یہ بات قطعاً مستبعد ہے کہ جبائی نے یہ کہا ہو، ترجیح اسے ہے کہ یہ قول اور اس طرح کے دوسرے اقوال سخفیہ جو معتزلہ کے بارے میں مروی ہیں، ان کے دشمنوں کے گڑھے ہوئے ہیں ۔

◎

---

[1] اصول الدین ، ص ۱۲۹

[2] اصول الدین ص ۱۱۶

[3] الفرق بین الفرق ، ص ۱۶۷، ۱۶۸

۲۰-الکعبیہ

نفی صفات میں افراط وتفریط

یہ لوگ ابوالقاسم عبداللہ البلخی الکعبی[1] کے پیرو ہیں۔ کعبی خیاط کے شاگرد تھے، اور بغداد کے رہنے والے تھے، وہیں کے معتزلہ میں زندگی بسر کرتے تھے[2]

نفی صفات میں کعبی نے بہت زیادہ افراط وتفریط سے کام لیا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک یہ بات محال ہے کہ اللہ حقیقۃً مرید ہو، یا حقیقۃً سمیع وبصیر ہو،[3]

معدوم کے بارے میں وہ اپنے استاد خیاط کے ہمنوا تھے، ان کا قول تھا کہ معدوم بھی ایک شے ہے، اور یہ شے مسلم ومذکور ہے۔ اور یہ قطعاً محال ہے کہ وہ جوہر یا عرض ہو[4]

اگر فتنے کا اندیشہ ہو تو غیر قرشی کی امامت بھی روا ہے[5]

---

[1] ۳۱۹ھ (۹۳۱ء)

[2] الملل والنحل، ج ۱ ص ۸۲

[3] الفرق بین الفرق ص ۱۶۶
اصول الدین، ص ۴۴، ۹۰

[4] الفرق بین الفرق ص ۱۶۴

[5] اصول الدین، ص ۲۷۵

معتزلہ اور خاص طور پر خیاط اخبار آحاد کو تسلیم نہیں کرتے۔ کعبی اس باب میں ان کے مخالف ہیں۔ انہوں نے ایک مستقل کتاب اس موضوع پر لکھ کر ان لوگوں کو گمراہ قرار دیا ہے، جو اخبار احاد کی حجیت کا انکار کرتے ہیں[1]

◎

---

[1] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۵

۲۱ - البہشمیہ

شہرستانی کا خیال اس فرقے کے لوگ ابو ہاشم عبدالسلام بن ابی علی الجبائیؒ کے پیرو ہیں[1] ابو ہاشم اپنے والد ابو علی الجبائیؒ کے بعد بصرے کے معتزلیوں کے رئیس بنے[2] اکثر لوگوں کا ——— جن میں شہرستانی بھی شامل ہیں[3] ——— خیال ہے کہ بھشمیہ اور جبائیہ ایک ہی فرقے کے دو نام ہیں اس لئے کہ بیٹا اکثر مسائل میں باپ کا ہمنوا ہے۔ خصوصاً مسئلہ فنا[4] اور معدوم[5] میں تو دونوں کی رائے بالکل ایک ہے۔

لیکن بغدادی نے ان دونوں کو جدا جدا فرقہ تسلیم کیا ہے، اور اس کے بارے میں دو جُداگانہ فرقوں کی حیثیت سے گفتگو کی ہے۔

بہر حال ابو ہاشم کے بعض اہم اقوال درج ذیل ہیں:-

۱- الاعراض ابو ہاشم ان جملہ اعراض کی نفی کرتے ہیں، جن کا اثبات اعراض ثابت کرنے والے لوگ کرتے ہیں مثلاً بقاء، ادراک، الم، اور شک،

---

[1] ۳۲۱ھ (۹۳۲ء)

[2] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۷

[3] الملل والنحل ج ۱، ص ۸۳

[4] الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۳

[5] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۵

[6] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۷-۱۶۹

ابوہاشم کہتے ہیں جو الم معصیت کے وقت انسان کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، اور جو الم کڑوی دوا پیتے وقت آدمی محسوس کرتا ہے، وہ صرف اس ادراک کا ہم معنی ہے، جس سے طبعیت نفرت کرتی ہے، اور ملذات کے معنی اس سے زیادہ کچھ نہیں ہیں کہ وہ مشتہی کا ادراک ہے

اور ادراک ابوہاشم کے نزدیک کوئی معنی نہیں رکھتا۔

ابوہاشم کا کہنا ہے کہ جو الم وبا کے وقت پیدا ہوتا ہے، وہ اس الم کی طرح ہے جو چوٹ کھانے سے پیدا ہوتا ہے، کیونکہ یہ تحت الحس واقع ہوتا ہے[1]

خلق اعراض کے سلسلے میں ابوہاشم کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ الوان موجودہ کے خلاف کسی اور رنگ کا مقدور نہیں رکھتا[2]

۲۔ التوبہ

ابوہاشم نے ایسے کئی حالات کا ذکر کیا ہے، جب توبہ صحیح نہیں ہوتی:۔

: ــــــ کسی گناہ سے اس وقت صحیح نہیں ہوگی، جب ویسے گناہ کے ارتکاب سے آدمی عاجز ہوچکا ہو،

: ــــــ جھوٹے کی توبہ گونگا ہو جانے کے بعد غلط ہے۔

: ــــــ ایسے گناہ سے توبہ صحیح نہیں ہوسکتی، اگر انسان کسی دوسرے قبیح کے ارتکاب پر مصر ہو، جسے وہ قبیح جانتا ہو، یا اس کے قبیح ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو۔ اگرچہ وہ بذاتہ قبیح نہ ہو،[1]

۳۔ الارادہ

ابوہاشم کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ ایک اعتبار سے کوئی چیز مراد ہو، اور ــــــ دوسرے لحاظ سے وہی چیز مکروہ ہو، پس کسی چیز کا ارادہ کرنے والا جمیع وجوہ سے ارادہ کر سکتا ہے۔ اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ کسی وجہ سے بھی اسے مکروہ قرار دے۔

بغدادی کو اس قول میں حسن و قبح سے متعلق معتزلہ کا اصول منہدم ہوتا نظر آتا ہے۔ کیوں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ بعض قبائح عظام ایسے بھی ہوں، جنہیں اللہ برا نہ سمجھتا ہو، اور کوئی حسن جمیل ایسا بھی ہوسکتا ہے جس کا اللہ تعالیٰ ارادہ نہ کرتا ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ یہ ارادہ کرتا ہے کہ اس کے لئے سجدۂ عبادت کیا جائے لیکن اس اصول پر سجدۂ صنم کو وہ برا نہیں سمجھ سکتا۔[2]

---

[1] اصول الدین۔ ص ۱۴۱

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۴۳

۴- الثواب و العقاب

ابُوہاشم کے نزدیک فعلِ غیر پر استحقاق شکرو ذم واجب ہوتا ہے۔ مثلاً زید نے عمرو کو حکم دیا ہے کہ محتاجوں میں سے ایک کو کچھ روپیہ دے دے اور زید نے اس حکم کی تعمیل کردی تو اب زید عمرو کی طرف سے جس نے عطیہ لیا ہے۔ شکریہ کا مستحق ہے۔ اس طرح زید نے عمرو کو کسی معصیت کا حکم دیا، اور اس نے معصیت کا ارتکاب کرلیا تو اب اس فعل عصیاں کی بنا پر جو اس کے حکم کے باعث عمرو سے سرزد ہوا ہے زید مستحق ذم ہے، لیکن اکثر کا خیال یہ ہے کہ یہ صرف اس امر پر مستحق شکرو ذم ہے۔ جو خود اس نے کیا ہو۔ عمرو کے کسی فعل پر سزاوار شکرو ذم نہیں، اس لئے کہ یہ اس کا فعل نہیں ہے۔ مگر ابوہاشم اس قوم کے مخالف ہیں۔ وہ کہتے ہیں انسان دو طرح کے شکر اور دو طرح کے ذم کا مستحق ہے ایک اس کام پر جو اس نے کیا ہے۔ اور دوسرے اس مامور پر جو اس کے غیر نے کیا ہے[1]

استحقاقِ ذم بغیر عمل کے بھی

ابُوہاشم کا ایک قول یہ بھی ہے کہ انسان بغیر کسی عمل کے بھی مستحق ذم و عقاب ہو سکتا ہے، مثلاً کسی آدمی کا انتقال ہوا، مرتے وقت اس نے معصیت کا ارتکاب نہیں کیا، لیکن جتنی طاعت کر سکتا تھا، وہ بھی نہیں کرسکا۔ تو اب وہ مستحق ذم و عقاب دائم ہوگا، کسی فعل کی بنا پر نہیں بلکہ اس لئے کہ ارتفاع موانع اور قدرتِ عمل کے باوجود اس نے اوامر کی کماحقہ تعمیل نہیں کی، چنانچہ ابوہاشم کہتے ہیں کہ جس نے اوامر کی تعمیل نہیں کی، وہ عاصی ہے۔ اگرچہ اس نے کوئی معصیت نہ کی ہو، اور طائع صرف وہ مانا جائے گا جس نے واقعی فعل طاعت سرانجام دیا ہو۔ یہاں تک کہ انسان اس وقت مطیع مانا جائے گا، اور عتاب سے نجات پائے گا اور سزاوار ثواب ہوگا۔ جب کہ نہ صرف وہ اس فعل سے رکا رہے۔ جس سے منع کیا گیا ہے۔ بلکہ وہ عمل بھی کرے جس کا حکم دیا گیا ہے[2] جو شخص فعل واجب نہیں انجام دیتا، وہ ظالم ہے۔ اگرچہ اس سے کوئی ظلم سرزد ہوا ہو، وہ فاسق ہے، اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا[3]

عذاب دوگونہ

اس قول سے ابوہاشم نے کچھ دوسرے احکام کا بھی استنتاج کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں اگر ایک مکلف اور قادر شخص تغیر قبیح سے دوچار ہوا تو اس پر دو طرح کا عذاب ہوگا ایک اس قبیح کی بنا پر جو اس سے سرزد ہوا، دوسرا اس لئے کہ اس نے وہ فعل حسن انجام نہیں دیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا، اور اگرچہ اس نے فعل حسن انجام دیا ہو۔ لیکن اوامر الٰہی میں کسی امر کی تعمیل نہ کی ہو تو وہ خلود نار کا مستحق اور سزاوار ہوگا[4]

---

[1] الفرق بین الفرق۔ ص ۱۷۷، ۱۷۸

[2] الفرق بین الفرق ص ۱۷۸

[3] الفرق بین الفرق ص ۱۷۹، ۱۸۱

[4] الفرق بین الفرق، ص ۱۸۲

اس طرح ابو ہاشم جزاء اور عقاب میں فرق کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں، ہو سکتا ہے کہ دوزخ میں عقاب کثیر سے آدمی کو دوچار ہونا پڑے، لیکن وہ جزا نہ ہو، کیونکہ جزا کا ترتب صرف فعل پر ہوتا ہے، اور ابو ہاشم کہتے ہیں کہ عقاب بغیر کسی فعل کے بھی ہو سکتا ہے[1]

چنانچہ بغیر کسی فعل کے بھی استحقاق ذم کے قول کی بنا پر ابو ہاشم اور ان کے اصحاب کا نام ہی "ذمیہ" پڑ گیا تھا[2]

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۱۷۳، ۱۷۴

[2] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۹

۲۲- الحمّاریہ

○

عسکر مکرم کی ایک جماعت

یہ عسکر مکرم[1] کی ایک معتزلی جماعت تھی!

اس جماعت کا کوئی خاص مذہب و مسلک نہیں تھا، اس نے بعض معتزلی فرقوں اور طائفوں کے کچھ اقوال لے کر انہیں اپنا لیا، اور ان کی متابعت شروع کر دی تھی[2]

اس فرقے کا مؤسس اور بانی کون تھا؟ یہ ہمیں نہیں معلوم ہو سکا، اس کے اصول کیا تھے! یہ بات بھی وضاحت کے ساتھ معلوم نہیں کی جا سکی، دوسرے فرقۂ معتزلہ میں سے کس فرقے سے اسے نسبت خصوصی حاصل ہے، یہ بتانا، اور اس کی تعیین کرنا بھی مشکل ہے، لہٰذا اس کے بارے میں تفصیلی گفتگو ممکن نہیں۔

مسئلہ تولّد :—— "تولّد" سے متعلق حماریہ نے جعد بن درہم کا قول اختیار کر لیا تھا، جو یہ تھا کہ نظر جب معرفت کو واجب کر دیتی ہے۔ تو یہ معرفت فعل بن جاتی ہے، فاعل نہیں رہتی۔

تناسخ ارواح :—— حائطیہ فرقے سے ان لوگوں نے جسم اور قالب میں تناسخ ارواح کا مسئلہ لیا تھا۔

:—— ان لوگوں کا قول تھا کہ نشہ اللہ تعالیٰ کا فعل نہیں ہے۔ بلکہ شرابی کا فعل

---

[1] عسکر مکرم "بصرہ اور فارس کے مابین نواحی قوزستان میں ایک مقام! معجم البلدان، ج ۲، ص ۶۹، ۴۷۰ھ

[2] الفرق بین الفرق، ص ۲۶۱، ۲۶۲ -

ہے، کیونکہ اللہ تعالےٰ کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وہ سبب معصیت پیدا کرے۔

:——— یہ کہ انسان بعض انواع حیوان پیدا کر سکتا ہے۔ مثلاً دھوپ میں رکھے جانے، یا زمین میں گاڑ دینے کے بعد گوشت میں جو کیڑے پیدا ہو جاتے ہیں [1]

O

---

[1] الفرق بین الفرق، ص ۲۶۱

نظر بازگشت

معتزلی فرقوں پر ایک نظر

یہ کل ۱۲ معتزلی فرقے تھے، جن کا ہم نے گزشتہ صفحات میں ذکر اختصار کے ساتھ کیا۔ لیکن یہ اختصار معتزلہ کے اندازِ فکر کو نمایاں کر دینے کے لئے کافی ہے، اور معلوم ہو جاتا ہے کہ انہوں نے مسائل قدر، اور توحید و عدل کے ماسوا، دوسرے مسائل فکریہ پر جو بحث و گفتگو کی اس کا اندازِ اسلوب کیا تھا؟ ساتھ ہی ساتھ یہ چیز بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اپنے ظہور کے وقت سے لے کر، اپنے زوال و انحطاط کے وقت تک وہ کن کن اور کیسے کیسے فکری تغیرات و انقلابات سے دوچار ہوتے رہے صرف اس کی روشنی میں، ہم معتزلہ کے بارے میں کوئی صحیح حکم لگا سکتے ہیں، اور ان کے بارے میں کوئی رائے قائم کر سکتے ہیں، اور ان کے قول و عمل کا جائزہ لے سکتے ہیں۔

لیکن یہ باب ختم کرنے سے پہلے ۲ دو اہم امور کی طرف قارئین کرام کی توجہ ضرور مبذول کراؤں گا۔
پہلی بات تو یہ ہے کہ معتزلہ اپنے عقائد میں رنگا رنگی رکھتے تھے، اور فلسفے سے ذوق اور وابستگی رکھنے کے باعث اہل سنت کے افکار و آراء سے بہت دور تھے، یہی چیز تھی جس نے ان کے خلاف نفرت پیدا کر دی، اور فریقین میں سوءِ تفاہم پیدا ہو گیا۔

اس سوءِ تفاہم اور نفرت عامہ کا ایک اور سبب بھی تھا۔

اپنے آخری ایام میں معتزلہ نے ان مسائل پر توجہ یکسر ترک کر دی تھی جو ان کی زندگی سے تعلق

رکھتے تھے، اور جن کے لئے لوگ راہنمائی کے طالب تھے۔

ان مسائل حیات کو ترک کر کے معتزلہ نے ان مسائل پر توجہ کی جو نسبتاً غیر اہم تھے، مثلاً معدوم اور موجود، جوہر، اور عرض وغیرہ۔

(ظاہر ہے یہ خالص فلسفیانہ مسائل ضروریات ومشکلات حیات کا تو کوئی حل نہیں پیش کر سکتے تھے)

دوسری بات یہ کہ اکثر معلومات جو ہم نے اس کتاب میں پیش کئے ہیں، ہم تک معتزلہ کے مخالفین اور اعداء کے واسطے سے پہنچے ہیں، لہٰذا یہ امر ذرا بھی مستبعد نہیں ہے کہ ان سے منسوب جو اقوال عام طور پر پیش کئے جاتے ہیں۔ وہ خلط ملط ہوں، سیاق وسباق سے ہٹے ہوئے ہوں، ان میں سے کچھ وضعی اور جعلی بھی ہوں، یا ان کے بعض اصولوں سے وہ نتائج اخذ کئے گئے ہوں جو ان کے اقوال سے ہٹے ہوئے ہوں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، یکے از رؤسائے معتزلہ خیاط نے ان سے منسوب روایات کے خلاف سخت احتجاج کیا ہے۔

چنانچہ خیاط نے سچی بات کہی ہے کہ انسان کا اندازہ اس کے اقوال وکتب اور حکایات اصحاب سے کیا جاتا ہے، نہ کہ مخالفین کی کتابوں اور حکایتوں سے۔

فصلِ خامس

معتزلہ کا دورِ قوت و شوکت

تاریخ اسلام کا یہ نہایت ہولناک، روح فرسا اور لرزہ خیز دور ہے۔

یہ وہ دور ہے جب معتزلہ بوریۂ علم سے بیک جست تختِ اقتدار پر پہنچ گئے۔

اور تختِ اقتدار پر پہنچنے کے بعد انہوں نے اپنے عقائد اور مزعومات عوام و خواص پر مسلط کرنے کی سعی نامحمود شروع کر دی۔

اس سلسلے میں انہوں نے ایسے سفاکانہ اور سنگ دلانہ جرائم کا ارتکاب کیا۔ جن کے تصور سے انسانیت کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں۔

یہ دور ہے ظلم و ستم کا!

اس دور میں صالحین و اخیار امت پر طرح طرح کے ہولناک مصائب توڑے گئے۔

علماء و فقہا کی ایک جماعت کثیر خلقِ قرآن کا عقیدہ قبول نہ کرنے کے جرم میں سولی پر چڑھائی گئی، نذرِ زنداں کی گئی۔ کوڑوں اور دُرّوں کی سزاوار ٹھہری۔

اخیار و اکابر امت کا ایک گروہ طرح طرح کی مصیبتوں اور اذیتوں سے دوچار ہوا۔

ان اخیار و اکابر میں سرفہرست حضرت امام

احمد بن حنبلؒ کا نام اور اسم گرامی ہے

امام صاحب نے حق کی خاطر جو کڑیاں جھیلیں وہ تاریخ عزیمت و استقامت کا ایک ناقابلِ فراموش صفحہ ہے۔

آئندہ صفحات میں یہی داستانِ درد پیش کی گئی ہے

معتزلہ کا اقتدار[1]

علم سند سے تخت جلال و شہریاری تک ایک اہم نکتہ!!

شروع شروع کے قدری بیچارے بدقسمت تھے، جنہوں نے امت اسلامیہ کی برہمی اور ناراضی مول لی، اور اس کے غیظ و غضب کے شکار بنے۔ نیز اموی خلفاء کا تختۂ مشقِ ستم اور ہدفِ جور بھی انہیں بننا پڑا، قتل بھی ہوئے اور طرح طرح کی ایذاؤں اور اذیتوں سے بھی دوچار ہوتے رہے۔ جب قدریہ نے معتزلہ کا رُوپ دھار لیا، تو انہوں نے اپنی یہ کمزوری محسوس کرلی، اور جان لیا کہ جب تک قوت و طاقت اور شوکت و حشمت نہ حاصل کرلیں، زندہ نہیں رہ سکتے، یہی ایک چیز ہے جس پر وہ بھروسہ کر سکتے ہیں اور جو انہیں سہارا دے سکتی ہے، لہذا انہوں نے سوچا کہ برسرِ اقتدار و اختیار جماعت سے ربط اور صلہ قائم کرنا چاہیئے۔ اور ان لوگوں کو جو سب کچھ کر سکتے ہیں، اپنی طرف مائل کرنا چاہیے، صرف یہی صورت ہے جس کے بروئے کار آنے کے بعد وہ امن اور چین کے ساتھ زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ اور اپنے افکار و آراء کا بغیر کسی خوف اور دہشت کے اظہار کر سکتے ہیں۔ اور اپنی منزلِ مقصود تک بغیر کسی رکاوٹ کے پہنچ سکتے ہیں، چنانچہ اس ارادے کو عملی جامہ پہنانے کی تدابیر میں سوچتے رہے، اور بالآخر کامیاب بھی ہوئے، لیکن ایک طویل مدت تک صبر آزما مصائب برداشت کرنے کے بعد۔

خُلفاء پر معتزلہ کا اثر!

اس پروگرام کے بعد معتزلہ نے خلفاء کے گرد اپنا جال بُننا شروع کیا۔ اور انہیں اسیرِ دام کرنے کی

---

[1] از ۱۰۰ھ تا ۱۹۸ھ - ۷۱۷ء تا ۸۱۳ء

تدبیریں کرتے تھے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ معتزلہ یا قدریہ[1] یزید بن ولید بن عبدالملک[2] کے ارد گرد رہنے لگے تھے طبری کا بیان ہے۔

"یزید قدری تھا۔" [3]

حافظ ذہبی شافعی سے روایت کرتے ہیں۔

"یزید جب تخت خلافت پر بیٹھا تو لوگوں کو عقیدہ قدر اختیار کرنے کی دعوت دی، اور یہ مسلک ان پر مسلّط کر دیا۔" [4]

مروج الذہب میں وارد ہوا ہے۔

"یزید نے معتزلہ کے اصول خمسہ تسلیم کرنے تھے[5]" اور جب وہ دمشق سے ولید بن یزید بن عبدالملک پر حملہ کرنے نکلا تو معتزلہ اس کے ساتھ تھے اور اس کی تائید و حمایت میں سرگرم تھے، یہاں تک کہ اُس نے ولید کو قتل کر دیا، اور تختِ خلافت پر قابض ہو گیا۔ [6]

---

[1] اس جگہ یہ اشارہ ضروری ہے کہ ظہور اعتزال کے بعد قدریہ اور معتزلہ فرقۂ واحدہ بن گئے تھے، کیونکہ قدریہ معتزلہ میں جذب ہو گئے تھے، اور انہوں نے اپنی انفرادیت ختم کر دی تھی، چنانچہ قدیم عرب مؤرخین تو زیادہ تر اسم معتزلہ استعمال کرتے ہیں، لیکن کبھی کبھی ان کے قلم پر قدریہ بھی آجاتا ہے، مثلاً طبری ان لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے جو یزید بن ولید بن عبدالملک کے گرد گھیرا ڈالتے تھے، انہیں "قدریہ" کہتا ہے، اور مسعودی انہی لوگوں کا جب ذکر کرتا ہے تو معتزلہ کہتا ہے۔

[2] الطبری - جلد ۹، صفحہ ۴۶

[3] دول الاسلام، جلد ۱، صفحہ ۶۵

[4] مروج الذہب، جلد ۶، صفحہ ۲۰

[5] مروج الذہب، جلد ۶، صفحہ ۳۱

[6] مروج الذہب، جلد ۶، صفحہ ۳۱

معتزلہ کی امویوں سے سازباز

چنانچہ معتزلہ یزید بن ولید کو ریاست و صدارت میں عمر بن عبدالعزیز پر ترجیح دیا کرتے تھے[1]۔ یہ یزید معتزلہ سے اس درجہ متاثر ہو چکا تھا کہ بہت جلد انہوں نے اس کے مزاج میں درخور حاصل کر لیا، پھر سیاسیات میں بھی دخیل ہو گئے اور یہ دخل صرف فکری نہ تھا عملی تھا۔

اور جب یزید بن ولید بیمار پڑا تو معتزلہ نے اسے ترغیب دی کہ اپنے بھائی ابراہیم کے لئے ولایتِ عہد کی بیعت لے، اور ابراہیم کے بعد عبدالعزیز بن حجاج ابن عبدالملک کی، معتزلہ برابر اسے اس بات پر اکساتے رہے، اور اس سے کہتے رہے کہ اس کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ امر امت غیر طے شدہ چھوڑ جائے، چنانچہ اُس نے ان دونوں کی ولی عہد پر بیعت لے لی[2]

یزید بن ولید کے قدری ہونے کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ حکم بن ولید ابن یزید نے اس کی ہجو کرتے ہوئے یہ کہا[3]

وساد الناقص القدری فینا
والقی الحساب بین بنی ابینا[4]

آخری اموی خلیفہ اور معتزلہ

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ قدریہ (یا معتزلہ) نے پوری پوری سعی و کوشش مروان بن محمدؒ کو اعتماد میں لینے کے لیے

---

[1] مروج الذہب، ج ۶، ص ۳۲۔ [2] الطبری، ج ۹، ص ۴۴

[3] الطبری، ج ۹، ص ۵۵

(۴) ہماری سیادت ایک قدری کے ہاتھ میں آگئی جو ہم میں سے ہے، اور ہمارے خاندان میں جنگ کے شعلے بھڑک اُٹھے

[5] ابن الاثیر، ج ۵، ص ۱۲۳

شروع کردی، جو بنی امیہ کا آخری فرمانروا تھا۔

ابن اثیر کا بیان ہے کہ مروان کا لقب جعدی تھا، اس نے جعد بن درہم[1] سے خلق قرآن، اور نفی قدر سے متعلق اس کا مسلک سیکھا، اور اختیار کر لیا تھا، چنانچہ لوگ اس کی مذمت کرتے ہوئے اسے "جعدی" کہنے لگے تھے، اور اسے دیکھ کر ہانک لگاتے تھے،

یا جعدی، یا معطل [2]

ابن قیم الجوزیہ کا ارشاد ہے۔ جعد کا کلام لوگوں میں پھیل گیا۔ کیونکہ وہ مروان کا معلم اور شیخ تھا۔[3] لیکن اس کے باوجود معتزلہ کوئی مقام اور منزلت نہیں حاصل کر سکے، جیسا کہ ابن قیم نے لکھا ہے۔

"یہ تھوڑے سے باقی تو تھے لیکن ذلیل اور رسوا ہو کر۔" [4]

ان کی ناکامی و نامرادی، اور خائب و خاسر ہونے کا سبب یہ تھا کہ جن دو اموی تاجداروں پر انہوں نے بھروسہ کیا تھا، وہ جلد داغِ مفارقت دے گئے، نیز یزید تختِ خلافت پر متمکن ہونے کے چند ماہ بعد ہی اس دنیا سے رخصت ہو گیا، اور مروان تختِ حکومت پر پہنچنے کے کچھ عرصے بعد، فتنہ و فساد کی آماجگاہ بن گیا۔ اس کے خلاف خروج اور بغاوت، شورش اور سرکشی کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ شیعان بنی عباس نے بغاوت کی، اور بالآخر وہ بہت عبرت انگیز طور پر ان کے ہاتھوں قتل ہوا۔

---

[1] ابن الاثیر، جلد ۵، ص ۱۷۴

[2] الصواعق المرسلہ، ج ۱، ص ۲۳۰، ۲۳۱

[3] الصواعق المرسلہ، ج ۱، ص ۲۳۰

معتزلہ اور عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور

امویوں کا دور جب ختم ہو گیا اور عباسی برسر اقتدار و اختیار آئے تو معتزلہ ان کی طرف جھک گئے، اور ابو جعفر منصور[1] کی نیاز مندی کو اپنا شعار بنا لیا، اتفاق کی بات عمرو بن عبید منصور کا اس وقت سے دوست تھا جب ابھی وہ خلیفہ نہیں ہوا تھا[2]۔ منصور اس کا بہت احترام کرتا تھا، اس کے زہد و تقویٰ کے باعث اس کے سامنے سر جھکاتا، اور موعظت طلب کرتا تھا، وہ بھی اسے نصیحت کیا کرتا تھا[3]۔ ایک مرتبہ عمرو منصور کے پاس آیا، اس سے وعظ و پند کی ایسی باتیں کہیں کہ اسے رلا دیا[4]، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عمرو بن عبید منصور کی نگاہ میں کتنا معزز، اور کس مقام رفیع پر فائز تھا؟ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں اس کے زمانے میں معتزلہ نے اُبھرنا شروع کر دیا، اس سے حنبلی کے اس بیان کی بھی تصدیق ہوتی ہے کہ عمرو بن عبید غیر معمولی جرأت کا شخص تھا[5]

بغدادی معتزلہ اور منصور

عمر ابن عبید کی وفات[6] کے بعد معتزلہ کی ایک جماعت نے بغدادی معتزلہ سے اشتراک عمل کیا، جس کے سربراہ ابراہیم بن عبداللہ بن الحسن تھے، یہ لوگ معتمد کے خلاف ۱۴۵ھ میں صف آراء ہوئے تھے

---

[1] ۱۳۶ - ۱۵۸ھ (۷۵۳ - ۷۷۴ء)

[2] عیون الاخبار، ج ۱، ص ۲۰۹ -

[3] العقد الفرید ج ۱، ص ۳۰۶ - سراج الملوک، ص ۵۶

[4] المحاسن والمساوی، ص ۳۶۴، ۳۰۵

[5] شذرات الذہب ج ۱، ص ۲۱۱

[6] مروج الذہب ج ۶، ص ۹۴ -

اس واقعہ کے راوی مسعودی ہیں، لیکن یہ روایت شک وشبہہ سے خالی نہیں، کیونکہ جس زمانے کا واقعہ بیان کیا جارہا ہے، اس وقت تک بغداد کی تعمیر بھی مکمل نہیں ہوئی[1] تھی۔ البتہ اگر یہ مقصد ہو کہ بعد میں بغدادی معتزلہ نے جو قول اختیار کیا، اس سے یہ معتزلی متفق ہوگئے تھے، تو دوسری بات ہے۔

ساتھ ہی ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ معتزلہ منصور کے خلاف کس طرح صف آرا ہوئے جب کہ ان کے شیخ عمرو بن عبید منصور کے انصار و اصدقاء میں سے تھے؟ اور اگر ایسا ہوا تو خود معتزلہ میں پھوٹ کیوں نہیں پڑی؟ اس کا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہ باغی لوگ شیعان معتزلہ میں سے تھے۔

خلیفہ مہدی اور معتزلہ

خلیفہ مہدی بن[2] منصور کے زمانے میں معتزلہ کی آواز کچھ دبی دبی سے رہی، کیونکہ مہدی زنادقہ اور مخالفین کے لئے نہایت سخت گیر اور متشدد واقع ہوا تھا، ۱۶۷ھ میں اس نے ایسے لوگوں کی تلاش وجستجو شروع کی، ایسے لوگوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر پکڑا، اور بعضوں کو موت کے گھاٹ بیک جنبش شمشیر اُتار[3] دیا۔ مثلاً صالم بن عبدالقدوس[4][5] اور بشار بن مبرد[6][7]

ہارون معتزلہ کا مربی بن گیا

پھر جب خلیفہ ہارون الرشید[8] کا دور شروع ہوا تو معتزلہ نے اطمینان کا سانس لیا، پھر سے نمودار ہونا شروع ہوئے، اور دوبارہ منظر عام پر دکھائی دینے لگے، اور حصول اقتدار و اختیار کی تگ ودو میں لگ گئے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ یحیٰی بن حمزہ الحضرمی جو قدری[9] تھے اور قاضئ دمشق[10] تھے، رشید کے

---

[1] بغداد کی تعمیر ۱۴۵ھ میں منصور کے زمانے سے شروع ہوئی اور ۱۴۶ھ میں ختم ہوئی (تاریخ بغداد ج ۱، ص ۶۶)

[2] ۱۵۸ھ - ۱۶۹ھ (۷۷۴ - ۷۸۵ء)

[3] الیعقوبی ج ۱۰ - ص ۱۰۰۹ - [4] ۱۶۷ھ

[5] الدمیری ج ۱، ص ۲۷ -

[6] ۱۶۸ھ [7] الوفیات، ج ۱، ص ۱۲۵

[8] ۱۷۰ - ۱۹۳ھ (۷۸۶ - ۸۰۸ء)

[9] ۱۸۳ھ

[10] میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۲۸۵ -

حوالیوں موالیوں میں شامل تھے ۔ اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ رشید نے کئی معتزلی اصحاب کو شرفِ تقرب عطا کر رکھا تھا، وہ ابن سماک محمد بن صبیح الکوفی کا بہت احترام ملحوظ رکھتا تھا، ان سے مسائل پر بحث کرتا۔ اور ان کے وعظ و پند کا جویا رہتا ۔

کہا جاتا ہے کہ ابن سماک نے ایک مرتبہ رشید کو ایسی نصیحت کی کہ اسے دہشت زدہ کر دیا ۔ [۱]

اور جب ثمامہ بن اشرس وارد بغداد ہوئے تو انہیں بھی رشید کا قرب حاصل ہو گیا [۲] ۔ اس طرح یحییٰ بن المبارک الیزیدی [۳] بھی رشید کے مقربان بارگاہ میں شامل تھے، اس کے قبل یحییٰ، مہدی کے ماموں یزید بن منصور کے لڑکوں کے اتالیق رہ چکے تھے، اور اس طرح بآسانی خلفاء بنو عباس کا تقرب حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے ۔ اور خاص طور پر رشید کو تو اتنا زیادہ متاثر کر دیا کہ اس نے انہیں اپنے بیٹے مامون کا اتالیق بنا دیا [۴] ۔

یاقوت حموی کا قول ہے کہ یحییٰ بن المبارک اعتزال سے متہم تھے ۔ [۵]

سیوطی نے یاقوت سے روایت کی ہے کہ محمد بن [۶] مناذر جو اپنے وقت کے باخدا آدمی تھے، معتزلہ کی ہجو کیا کرتے تھے، اور ان کے بارے میں درشت الفاظ استعمال کرتے تھے ۔ چنانچہ انہیں بصرے سے حجاز جلاوطن کر دیا گیا، جہاں ان کا انتقال ہو گیا [۷]

یہ روایات اگر صحیح ہیں تو ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہارون الرشید کے عہد خلافت میں معتزلہ نے سر اٹھایا، پھر اقتدار حاصل کرنا شروع کر دیا تھا، اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ وہ اپنے مخالفین کو جلاوطن کرا دیتے تھے، اور ان سے حسب دل خواہ انتقام لے لیتے تھے ۔

لیکن بایں ہمہ ابھی ان میں اتنی تاب و تواں نہ تھی کہ اپنے خیالات کی بھی علی الاعلان تبلیغ کر سکتے اور کھلے بندوں اپنے آراء کا اظہار کر سکتے، اس لئے کہ بہرحال ہارون امورِ دین میں محتاط اور سخت واقع ہوا تھا [۸] ۔

---

[۱] العقد الفریہ، ج ۱، ص ۳۰۶ ۔ سراج الملوک ص، ۱۳، ۵۲، ۶۸ ۔ شذرات الذہب، ج ۱، ص ۳۰۳

[۲] تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۱۴۵   [۳] ۲۰۲ ھ

[۴] معجم الادباء، ج ۲۰، ص ۳۰

[۵] معجم الادباء، ج ۲۰، ص ۳۱

[۶] ۱۹۸ ہجری

[۷] بغیتہ الوعاۃ، ۱۰۷

[۸] الطبری، ج ۱۰، ص ۱۱۳ ۔

چنانچہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ اس کے سامنے ذکر کیا گیا کہ بشیر بن المریسی خلق قرآن کا قائل ہے۔ تو اس نے کہا۔

"خدا کی قسم اگر وہ میرے ہاتھ آیا تو اس طرح قتل کروں گا کہ آج تک کسی کو میں نے اس طرح قتل نہیں کیا ہوگا!" [۲] اس طرح رشید نے ایک لمحہ بھی ثمامہ بن اشرس کو نذر زنداں کرنے میں تامل نہیں کیا، جب اسے معلوم ہوا کہ انہوں نے احمد بن عیسی بن زید پر جھوٹ بولا تھا [۳]۔ ایسا شخص بھلا ایسے لوگوں کے ساتھ تسامح برت سکتا تھا؟

لیکن بااین ہمہ امر واقعہ یہ ہے کہ عہد رشید میں معتزلہ نے اہمیت حاصل کر لی تھی اور ان کا مستقبل تابناک نظر آنے لگا تھا، وہ قصر خلافت تک پہنچ چکے تھے۔ ان میں سے بعض لوگ، خلیفہ (ہارون الرشید) کے دوست اور ناصح بن چکے تھے۔ بعض نے آتنا درخور، اور مقام حاصل کر لیا تھا کہ خلیفہ نے انہیں اپنی اولاد کا اتالیق بنا دیا تھا۔ اور بلاشبہ یہ اعتماد کی انتہا تھی، غرض اس طرح ان کا چرچا شروع ہوا۔ اور ان کے اثر و نفوذ اور رسوخ میں وسعت پیدا ہونے لگی۔

امین الرشید سے معتزلہ کی نہیں بنی

امین جداگانہ طبیعت رکھتا تھا!

امین میں مذہبیت کا جذبہ زیادہ تھا!

امین بن ہارون الرشید [۵] کے دور میں معتزلہ کا رسوخ و نفوذ ایک مرتبہ پھر گھٹ گیا۔ اور تقرب بارگاہ خلافت سے وہ پھر محروم ہوگئے۔ اس لئے کہ مسائل دین میں امین اپنے باپ سے زیادہ سخت اور بے لچک واقع ہوا تھا، اس نے زندیقوں کو جیل میں ٹھونس دیا، اور شرابیوں کو عبرت انگیز سزائیں دیں [۶]۔ ابن قیم کا قول ہے کہ امین جہمیہ سے بہت دور تھا، انہیں جب بھی پا جاتا، یا جیل بھیج دیتا یا قتل کر دیتا [۷]

---

[۱] ۲۱۸ھ

[۲] تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۶۴

[۳] ۱۸۵ھ

[۴] الطبری، ج ۱۰، ص ۷۱

[۵] ۱۹۳ھ - ۱۹۸ھ (۸۰۸ء - ۸۱۳ء)

[۶] الطبری، ج ۱۰، ص ۲۲۰

[۷] الصواعق المرسلہ، ج ۱، ص ۲۳۱

حالات اس طرح چلتے رہے، یہاں تک کہ امین اپنے بھائی مامون کے ہاتھوں قتل ہوا۔ اور تخت خلافت پر بصد عزوشان مامون الرشید متمکن ہوا۔

مامون الرشید کے عہد خلافت سے معتزلہ کا دور قوت وشوکت اور حشمت و جلال شروع ہوتا ہے۔

تاریخ کا نیا دور

معتزلہ کا آفتاب اقبال نصف النہار پر

حریت عقائد کا طوفان

معتزلہ کا دورِ اقتدار و جلال[1]

مامون نے معتزلہ کی بالادستی قبول کرلی

خلیفہ مامون الرشید[2] نے معتزلہ کی بالادستی قبول کرلی اور ان کے نفوذ کے سامنے سرنگندہ ہوگیا اس نے بعض کبار معتزلہ کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا تھا، مثلاً یحییٰ بن المبارک، بعض معتزلہ کا وہ غیر معمولی احترام کرتا تھا، مثلاً ثمامہ بن اشرس[3]۔ آخرکار نوبت یہاں تک پہونچی کہ وہ پورے طور پر معتزلہ کا ہم نوا ہوگیا۔ اور ان کے افکار و آراء سے اس درجہ متاثر ہوا کہ ان کے اصول اس نے اپنالئے۔

ایک قول یہ ہے کہ وہ ثمامہ بن اشرس تھا جس نے مامون کو گمراہ کیا اور اعتزال کے راستے پر لا ڈالا[4]

مامون علم اور فلسفہ کا رسیا تھا، ادب سے اسے بہت زیادہ دلچسپی تھی، مناظرے کی مجلسیں اسے بہت مرغوب تھیں، اس کے زمانے میں معتزلہ ہی کی وہ جماعت تھی جو علم کی جویا اور فلسفے کی شائق تھی ادب کی امام، اور فن مناظرے میں پیش پیش تھی، مامون نے اس جماعت میں کشش محسوس کی، اور

---

[1] ۱۹۸ھ - ۲۳۲ھ (۸۱۳ء - ۸۴۶ء)

[2] ۱۹۸ھ - ۲۸۰ھ

[3] الملل والنحل، ج ۱، ص ۷۸

[4] الفرق بین الفرق، ۱۵۷

ان لوگوں کو مقرب بارگاہ بنالیا، ان کی باتوں سے دلچسپی لینے لگا، اور ان کی مجلسوں سے لطف اندوز ہونے لگا، رفتہ رفتہ اُن کے اصول اس کا ایمان بن گئے، اور اُن کا مذہب، اس کا مذہب بن گیا۔

مامون کی مناظرے سے دلچسپی

بڑے باپ کا بڑا بیٹا!
ضدی، خودسر، خود اعتماد،

"مناظرے سے مامون کو کس درجہ شغف تھا، اس کا اندازہ مسعودی کی اس روایت سے ہوگا:۔

ہر منگل کو وہ مجلس ترتیب دیتا تھا، جب فقہا، اور مناظرہ کرنے والے، اور اہلِ مقالات آجاتے تھے، تو ایک ہال میں داخل ہوتے تھے، جہاں فرش پر نشست ہوتی تھی، پھر ان لوگوں کے سامنے دسترخوان بچھائے جاتے تھے، اور ان سے کہا جاتا تھا، خوب کھائیے پیجئے۔ پھر وضو کرلیجئے، جس کے موزے تنگ ہوں، وہ اُتار لے، جس کی ٹوپی بھاری ہو رکھ دے، پھر انگیٹھیاں لائی جاتیں اور ان میں عُود سلگایا جاتا، پھر وہ انہیں قریب بُلاتا۔ اور بڑی خوبی کے ساتھ ان سے مناظرہ کرتا، اور دوسرے مناظرہ کرنے والوں کے مابین حکم لگاتا اور فیصلہ کرتا، غروبِ آفتاب تک مجلس قائم رہتی، اس کے بعد پھر دسترخوان بچھتے، یہ لوگ خوب شکم سیر ہوکر کھاتے پیتے اور رخصت ہو جاتے۔"[1]

علم وحکمت سے مامون کا شغف

تاریخ عرب کا نیا دور!
عہدِ تراجم!

دمیری کا بیان ہے کہ:۔

"علم وحکمت میں مامون خانوادۂ بنو عباس کا ستارۂ روشن تھا، اس نے علوم کا حصول بڑی توجہ اور انہماک سے کیا تھا، وہی شخص تھا جس نے کتاب اقلیدس کو ڈھونڈ نکالا اور اس کا ترجمہ کرایا اور اس کی شرح کرائی، اپنے عہد خلافت میں وہ مجالس مناظرہ منعقد کرایا کرتا، جہاں اہل ادیان و مقالات جمع ہوکر مناظروں میں حصہ لیا کرتے تھے، مامون کا استاذ ابوالہذیل العلاف تھا۔"[2]

---

[1] مروج الذھب، ج ۷، ص ۳۸، ۳۹

[2] الدمیری، ج ۱، ص ۲۰،۷

سبکی کا بیان ہے :-

"مامون الرشید فلسفہ اور علوم سے اوائل عمری سے غیر معمولی شغف اور دلچسپی رکھتا تھا۔ ان علوم میں اسے غیر معمولی دسترس تھی، علماء کی ایک جماعت اس پر حادی ہوگئی تھی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ خلق قرآن کا علمبردار بن گیا۔" [۱]

*

الصواعق المرسلہ میں وارد ہے -

"پھر مامون آیا، یہ انواع علوم سے بہت زیادہ دلچسپی رکھتا تھا، اس کی مجلس متکلمین سے بھری رہتی تھی، پھر اس پر معقولات کا غلبہ ہوگیا۔ اور اس نے یونانی کتابوں کے ترجمے کا حکم دیا، اور متعدد شہروں سے مترجمین کو طلب کیا، انہوں نے بہت سی کتابوں کے ترجمے کئے، اس کی مجلس میں جہمیوں کا غلبہ تھا [۲]۔ جہمیوں نے اس کے قلب وگوش کو تجہم سے معمور کر دیا۔ اس نے یہ مسلک قبول کر لیا، اسے پسند کیا، لوگوں کو اس کے قبول کر لینے کی دعوت دی، اور جنہوں نے نہیں قبول کیا، انہیں سزاوار عقوبت گردانا" [۳]

مامون الرشید اور مسلک اعتزال یہ تھا مامون! جسے علم سے محبت تھی، جو علماء کی طرف میلان رکھتا تھا، جو رجال اعتزال سے بہت قریب ہوگیا تھا، مثلاً ثمامہ اور ابوالہذیل۔ اور ان دونوں سے متاثر بھی تھا۔

معتزلہ کو یہ خداداد موقعہ حصول اقتدار کا مل گیا، انہوں نے اپنے اصول مامون کو تلقین کئے اور اسے باور کرادیا کہ یہ حق مبین ہیں، اور یہ بات شک وشبہہ سے بالا ہے کہ جس معتزلی نے مامون کو بہت زیادہ اپنے زیر اثر کر رکھا تھا، اور جس نے معتزلہ کے لئے حصول مقصد —— حصول اقتدار —— کا راستہ صاف کیا، اور جس نے انہیں بلند بام بنا کر اوج رفعت تک پہونچا دیا، وہ تھا حسن احمد بن ابی داؤد الایادی [۴]

---

[۱] طبقات الشافعیہ، ج ۱، ص ۲۷

[۲] جہمیہ سے مراد معتزلہ ہیں

[۳] الصواعق المرسلہ، ج ۱، ص ۲۳۱

[۴] ۱۶۰ھ - ۲۴۰ھ (۷۷۶ء - ۸۵۴ء)

قاضی احمد بن ابی داؤد کا مامون سے ربط ۲۰۴ ھ میں قائم ہوا، انہیں یحییٰ بن اکثم نے ایک جماعت علماء کے ساتھ مامون کے پاس اس لئے بھیجا تھا کہ اس کی مجلس علم میں حاضر رہا کریں، مامون الرشید قاضی صاحب کو پاکر بہت خوش ہوا[1]۔ ابن ابی داؤد نے اپنی چرب زبانی اور شخصیت اور شان علم سے مامون کو ایسا گرویدہ بنایا کہ رفتہ رفتہ وہ اس پر چھا گیا۔ اور اسے خلق قرآن کا قائل کرلیا۔ اور اسے اس بات پر آمادہ کرلیا کہ اس مسئلے کے سلسلے میں لوگوں کو مبتلائے آزمائش و محن کرے، چنانچہ تمام مؤرخین اس پر متفق ہیں کہ تنہا ابن ابی داؤد ہی اس مصیبت کا ذمہ دار ہے جو اس سلسلے میں لوگوں پر نازل ہوئی خطیب بغدادی[2] اور سبکی[3] کی بھی یہی رائے ہے۔

عقیدہ خلق قرآن کا اظہار

مامون نے خلق قرآن کے عقیدے کا اظہار ۲۱۲ ھ میں کیا[4]۔ لیکن لوگوں پر اس عقیدے کو مسلط کرنے کی کوشش ۲۱۸ ھ تک نہیں کی[5]۔ اسی سال وہ دمشق پہنچا، اور وہاں کے لوگوں کو عدل و توحید[6] کے سلسلہ میں مبتلائے امتحان کیا، پھر وہ رقہ پہنچا، اور یہاں سے ایک فرمان اسحاق بن ابراہیم بغداد کے کوتوال شہر کے نام بھیجا کہ وہ اس سلسلے میں قاضیوں، گواہوں اور محدثین کا امتحان لے۔[7]

مامون کے فرمان کا خلاصہ

مامون نے اس فرمان میں تین باتوں پر زور دیا ہے۔

(۱) اقامت دین الٰہی کے سلسلے میں خلیفہ کو جہاد کا حق ہے۔ اس طرح لوگوں کو مبتلائے محن کرنے کے لئے اس نے وجہ جواز پیدا کرلی۔

(۲) جمہور، رعیت اور عامۃ الناس فکر و نظر کی نعمت سے محروم ہیں، یہ لوگ اہل جہالت ہیں حقیقت دین اور قواعد توحید و ایمان کو دیکھنے کے لئے ان کی آنکھیں اندھی ہو چکی ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہ اس پر متفق ہیں کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اور اس طرح قدم میں یہ خدا کو، اور قرآن کو ایک درجہ دیتے ہیں۔ اس طرح مامون نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ جو لوگ قدم قرآن کے قائل ہیں، وہ خطاء پر ہیں، اور

---

[1] الوفیات، ج ۱، ص ۳۲ — [2] تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۴۲۔

[3] طبقات الشافعیہ، ج ۱، ص ۲۱۸۔ — [4] الطبری، ج ۱، ص ۲۷۹

[5] طبقات الشافعیہ، ج ۱، ص ۲۱۸

[6] الیعقوبی، ج ۲، ص ۵۷۱

[7] الطبری، ج ۱۰، ص ۲۸۴، ۲۸۶

بعض آیتوں کا جو سہارا لیتے ہیں وہ گناہ ہے۔

(۳)، مامون نے اس فرمان میں کوتوال شہر کو حکم دیا ہے کہ بغداد کے قاضیوں کو طلب کرے، انہیں یہ فرمان سنائے، اور مسئلہ خلق قرآن میں انہیں جانچے جو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہو، اسے برطرف کردے جو اقرار کرلے اسے بحال رکھے۔

نیز قاضیوں کو حکم دے کہ وہ گواہوں کو خلق قرآن کے متعلق جانچیں، جو قائل ہو اس کی گواہی قبول کرلیں، جو قائل نہ ہو اس کی گواہی رد کردیں۔

مامون نے اپنے اس فعل کی دلیل یہ دی ہے کہ جن لوگوں کا دین صحیح نہ ہو، اور ایمان درست نہ ہو نہ ان کے قول پر اعتماد کیا جاسکتا ہے نہ عمل پر، اور جو شخص ایسا ہو اس کی شہادت بے تامل رد کردی جائے

اس کے بعد مامون نے اسحاق بن ابراہیم کو رقہ کے سات علماء کے حاضر کرنے کا حکم دیا، یہ لوگ اس کی خدمت میں حاضر کئے گئے، مامون نے ان لوگوں سے پوچھ گچھ کی، اور خلق قرآن کے بارے میں سوالات کئے، ان سب نے خلق قرآن کا اقرار کرلیا۔ پھر یہ لوگ بغداد بھیج دیئے گئے، جہاں اسحاق بن ابراہیم نے فقہا اور مشائخ کے رُوبرو ان سے وہی بات کہلوائی، انہوں نے بھی خلق قرآن کا اقرار کرلیا، چنانچہ انہیں آزاد کردیا گیا [1]

مامون کا دوسرا فرمان

اس کے بعد خلیفہ کی طرف سے اسحاق بن ابراہیم کے نام پھر ایک فرمان صادر ہوا، جس میں وہی باتیں تحریر تھیں، جو پہلے فرمان میں تھیں [2]

علماءِ حق کا امتحان

اسحاق بن ابراہیم نے ایک جماعت فقہا کو طلب کیا، جس میں اپنے وقت کے امام المحدثین احمد بن حنبل [3] بھی تھے، انہیں دو مرتبہ مامون کا فرمان سنایا، پھر ایک ایک کرکے سب کو جانچا، ان میں سے ہر ایک نے جواب دیا کہ "قرآن اللہ کا کلام ہے!" اور خاموشی اختیار کرلی، اس کے

---

[1] الطبری، ج ۱، ص ۲۸۶۔

[2] ترجیح اس بات کو ہے کہ یہ فرمان ثانی اور فرمان اول ایک ہی ہیں، البتہ صیغے بدلے ہوئے ہیں، طبری نے انہیں دو مختلف فرامین سمجھ کر الگ الگ نقل کردیا ہے۔

[3] ان کے پاس ان کے رب کی طرف سے جو نسبت تازہ آتی ہے۔ (سورۃ انبیاء، آیۃ ۲)

آگے کچھ نہ کہا۔ البتہ ابن البطار الاکبر نے کہا۔

اور قرآن مجعول (بنایا ہوا) ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

انا جعلناہ قرآنا عربیا۔

نیز قرآن محدث بھی ہے۔ اس لئے کہ اللہ کا ارشاد ہے:

ما یاتیھم من ذکر من ربھم محدث: [۱]

اسحاق نے پوچھا "کیا مجعول کا مطلب مخلوق ہے؟"

ابن البطار نے کہا "ہاں بے شک"۔

اسحاق نے دریافت کیا "تو قرآن پھر مخلوق ہے؟"

ابن البطار نے جواب دیا۔ میں مخلوق نہیں کہہ سکتا۔ مجعول کہتا ہوں۔[۲]

اسحاق نے ان سب لوگوں سے پوچھ گچھ کرنے کے بعد ہر اک کا قول لکھ بھیجا۔ ۹ دن کے بعد مامون کا جواب آگیا، اس نے لکھا تھا کہ قرآن کو قدیم ماننا، کفر صریح اور شرک محض ہے، پھر اس نے لکھا تھا، ان لوگوں سے پھر پوچھ گچھ کی جائے، ان میں سے جو توبہ کرلے، ان سے درگزر کرلیا جائے۔ جو لوگ اپنے شرک پر مصر ہوں، انہیں رسیوں میں جکڑ کر رقہ بھیج دیا جائے، تاکہ امیرالمومنین ایک مرتبہ بہ نفس نفیس ان سے اتمام حجت کرلیں، اس کے بعد بھی اگر یہ لوگ اپنے قول پر قائم رہے اور توبہ نہ کی تو سب کی گردن اڑا دی جائے گی، لیکن بشر بن الولید اور ابراہیم بن المہدی اگر قرآن کو قدیم ماننے پر مصر ہوں تو ان کی گردن اڑا دی جائے، اور ان کے کٹے ہوئے سر رقہ بھیج دیئے جائیں۔[۳]

جان کا خوف

اسحاق نے ان فقہاء کو دوسری مرتبہ پھر طلب کیا، انہیں خلیفہ کا مکتوب سنایا، اس مرتبہ سب نے اقرار کرلیا کہ قرآن مخلوق ہے۔ صرف چار آدمی ایسے تھے جو اپنے سابقہ قول پر قائم رہے۔ یعنی احمد بن حنبل، محمدؐ بن نوح، القواریری اور سجادہ، چنانچہ اسحاق نے انہیں بیڑیوں میں جکڑ دیا۔

دوسرے دن پھر بیڑیوں میں گھسٹتے ہوئے حاضر کئے گئے۔ اس مرتبہ قواریری نے اقرار کرلیا، کہ

---

[۱] ان کے پاس ان کے رب کی طرف سے جو نصیحت تازہ آتی ہے (سورۂ انبیاء۔ آیۃ ۲)

[۲] الطبری، ج ۱، ص ۲۸۷، ۲۸۹

[۳] الطبری، ج ۱۰، ص ۲۸۹، ۲۹۱

قرآن مخلوق ہے، چنانچہ بیڑیاں کاٹ دی گئیں اور انہیں آزاد کر دیا گیا، لیکن باقی تینوں اصحاب اپنے قول پر قائم رہے۔

دوسرے روز پھر اسحاق نے ان سب کے ساتھ یہی کیا، آج سجادہ نے تسلیم کر لیا کہ قرآن مخلوق ہے، انہیں فی الفور رہا کر دیا گیا۔

اب ۲ دو نفوس باقی رہ گئے۔ یہ اب تک اپنے قول پر قائم تھے، چنانچہ ان دونوں کو پابجولاں کر کے طرطوس روانہ کر دیا گیا، لیکن یہ لوگ وہاں اس وقت پہونچے جب مامون کی وفات ہو چکی تھی[۱]۔ اس حالت میں یہ لوگ رقہ لائے گئے، اور وہاں سے ایک کشتی میں بٹھا کر بغداد روانہ کر دیئے گئے۔ محمد بن نوح کا راستے میں انتقال ہو گیا۔ امام ابن حنبل دارالسلام (بغداد) پہونچے۔ اور حوالۂ زنداں کر دیئے گئے۔[۲]

مامون کا جبر و جور مخالفین پر

ان حضرات کے علاوہ بھی مامون کے زمانے میں بہت سے لوگ مبتلائے محن کئے گئے، مثلاً حارث بن مسکین المصری، یہ بغداد لائے گئے، ان سے پوچھ گچھ کی گئی خلق قرآن کا قول انہوں نے نہیں مانا، جیل میں ڈال دیئے گئے، یہاں تک کہ متوکل نے انہیں رہا کیا[۳]۔ نیز عبدالاعلیٰ بن مسہر الغسانی، شیخ دمشق، اور عالم بے بدل، یہ رقہ لائے گئے، ماموں نے ان سے قرآن کے بارے میں سوال کیا، انہوں نے کہا۔

"قرآن خدا کا کلام ہے!"۔

لیکن قرآن کو مخلوق کہنے سے انکار کر دیا،

ماموں نے تلوار طلب کی اور نطع منگوایا تاکہ ان کی گردن اڑا دے، انہوں نے جب یہ سامان دیکھا تو پکار اُٹھے۔

"مخلوق۔ مخلوق!"

ماموں نے قتل سے ہاتھ اٹھا لیا، لیکن کہا۔

اگر میرے تلوار منگانے سے پہلے تم نے یہ بات کہہ دی ہوتی تو میں قبول کر لیتا، اور تمہیں تمہارے شہر واپس کر دیتا۔ لیکن اب اگر میں نے تمہیں جانے دیا، تو تم کہوگے، میں نے تو قتل کے ڈر سے یہ بات

---

[۱] مناقب الامام احمد بن حنبل، ص ۳۱۵، ۳۱۶۔ دول الاسلام، ج ۱، ص ۱۰۲۔

[۲] المناقب، ص ۴۰۰۔

[۳] ۲۱۸ھ

کہہ دی ، ورنہ قائل کب ہوں ۔ جاؤ اسے بغداد لے جاؤ ، اور وہاں لے جاکر قید کردو ، یہاں تک کہ یہ مر جائے ۔

چنانچہ بغداد لے جائے گئے ، اور وہاں جیل میں ڈال دیئے گئے ۔ یہاں تک کہ کچھ ہی عرصے بعد ۲۱۸ھ میں اس جہان فانی سے رخصت ہو گئے [1]

---

[1] المناقب ، ص ۲۰۱ ۔

عہدِ معتصم میں معتزلہ کھل کھیلے

مامون کے بعد اس کا بھائی معتصم تخت نشین ہوا[1]۔ اس نے اپنے مرحوم بھائی مامون کی وصیت کا پورا پورا پاس و لحاظ کیا، اور خلق قرآن کے سلسلے میں لوگوں کو مبتلائے محن کرتا رہا، اور معتزلہ کو مقرب بارگاہ بناتا رہا، کیونکہ مامون نے جب اسے ولی عہد خلافت بنایا تھا تو اس سے عہد لے لیا تھا کہ لوگوں کو خلق قرآن کے مسلک پر لانے کے لئے پوری کوشش کرے گا[2]۔ اور احمد بن ابی داؤد پر تمام امور میں پورا پورا بھروسہ کرے گا، اس کی وصیت کے الفاظ یہ ہیں :۔

ابو عبداللہ احمد بن ابی داؤد سے کبھی مفارقت نہ کرنا، اپنے تمام امور، اور معاملات میں ان سے مشورہ کرتے رہنا کہ وہ اس کے مستحق ہیں[3]

چنانچہ اس وصیت کی تعمیل میں اس نے معتزلہ پر خوب بھروسہ کیا، اور انہیں مناصب رفیعہ پر فائز کیا۔ اور شئون امت کے ادارات و حالات میں ان پر پورا بھروسہ کیا۔ چنانچہ احمد بن ابی داؤد کو قاضی القضاۃ بنا دیا، اور خفیہ یا علانیہ کوئی کام بھی ان کی صلاح و مشورے کے بغیر نہیں کیا[4]۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن ابی داؤد کو غیر معمولی اثر و رسوخ اور نفوذ و اقتدار، کاروبار حکومت، اور امور حکومت میں حاصل ہوگیا۔

---

[1] ۲۱۸ ھ - ۲۲۷ ھ   [2] الامیری، ج ۱، ص ۷۳

[3] الوفیات، ج ۱، ص ۳۳

[4] الوفیات، ج ۱، ص ۳۳

اور امر واقعہ یہ ہے کہ ابن ابی داؤد کا اثر مامون سے بہت زیادہ معتصم نے قبول کیا۔ لازون بن اسمٰعیل کا قول ہے۔

میں نے کوئی شخص ایسا نہیں دیکھا، جس کی اطاعت معتصم اتنی کرتا ہو، جتنی ابن ابی داؤد کی کیا کرتا تھا، کوئی معمولی سی استدعا بھی وہ قبول نہیں کرسکتا تھا، جب تک ابن ابی داؤد نہ آئے اور اس کی رائے نہ حاصل کرلے، وہ صرف وہی کرتا تھا جو ابن ابی داؤد کہتا تھا۔[۱]

ابن ابی داؤد کا غیر معمولی اقتدار

ابن ابی داؤد نے اس نفوذ و اقتدار سے پورا فائدہ اٹھایا۔ اعتزال کا مسلک زیادہ سے زیادہ عام کیا۔ اور جو لوگ مخالف تھے، انہیں خوب تنگ کیا۔

قاضی احمد بن ابی داؤد نشر اعتزال میں، تن من دہن سے مصروف ہوگئے، اور جو اقتدار و اختیار انہوں نے حاصل کرلیا تھا، اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا، یہ اقتدار کبھی ترغیب کی صورت میں نمایاں ہوتا، کبھی ترہیب کے رنگ میں، روایت ہے کہ انہوں نے مدینے کے ایک شخص کو لکھا:

"اگر تم نے امیرالمومنین کا قول —— خلق قرآن —— قبول کرلیا، تو نوازش ملوکانہ سے سرفراز ہوگے، اور اگر انکار کیا، تو ان کے عتاب سے بچ نہ سکوگے۔"[۲]

اسی طرح عفان بن مسلم الحافظ کے ساتھ ماجرا گزرا، ایام مامون میں وہ بھی امتحان کے دَور سے گزرے لیکن ثابت قدم رہے، چنانچہ ان سے کہا گیا۔ ہم نے تمہارا وظیفہ بند کرنے کا فیصلہ کرلیا ہے، انہیں ہر مہینے ایک ہزار درہم عطا کئے جاتے تھے، اور ان کی حالت یہ تھی کہ ایک بڑے کُنبے کی پرورش ان کے ذمے تھی، لیکن یہ دھمکی سُن کر انہوں نے جواب دیا۔

والسماء رزقکم وما توعدون[۳]

معتصم کے دَور میں علماء و فقہا کی دُرگت

معتصم کے عہد میں بھی، علماء اور محدثین کی ایک بڑی جماعت کو دَور ابتلا سے گزرنا پڑا مثلاً نعیم بن حماد[۴] جو اس مقصد کے لئے مصر سے لائے گئے تھے، ان سے بھی خلق قرآن کے بارے میں

---

[۱] الوفیات، ج ۱، ص ۳۲ [۲] تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۶۱

[۳] "اور تمہارا رزق اور جو تم سے وعدہ کیا گیا تھا وہ (ان، سب کا دمعین وقت)، آسمان میں ہے۔"

[۴] طبقات الشافعیہ ج ۱، ص ۲۰۹ - المناقب، ص ۳۹۴، ۳۹۵

میں سوال کیا گیا، انہوں نے یہ عقیدہ ماننے سے صاف انکار کر دیا، چنانچہ انہیں سامرا میں قید کر دیا گیا۔ اور اس وقت تک قید رہے جب تک وفات نہیں پا گئے۔ روایت ہے کہ مرنے کے بعد انہیں بیڑیوں اور ہتھکڑیوں سمیت گھسیٹا گیا۔ اور ایک گڑھے میں بغیر کفن اور نماز جنازہ کے ڈال دیا گیا۔[1]

امام احمد بن حنبل کی سرگزشت

ابتلاء اور آزمائش کے جس دور سے امام احمد بن حنبل کو گزرنا پڑا، وہ بے انتہا لرزہ خیز، اور اپنی مثال آپ ہے۔

میرے نزدیک مناسب یہ ہے کہ امام صاحب کی کیفیت ابتلا ذرا تفصیلاً بیان کی جائے، تاکہ اندازہ ہو سکے کہ راہ حق پر قائم رہنے والوں کی کیسی اذیتوں سے دوچار ہونا پڑتا تھا، بعد میں عیسائی پادریوں نے جو سلوک، مخالفین عقائد کلیسا کے ساتھ اسپین میں کیا تھا، تقریباً ویسے ہی عتاب کا معتزلہ نے اپنے مخالفین کو ہدف بنایا۔

یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ رقہ سے امام احمد بن حنبل بغداد واپس لائے گئے، اور حوالۂ زنداں کر دیئے گئے۔ جیل میں پابند سلاسل رہتے ہوئے، زندگی گزار رہے تھے، معتصم نے انہیں اپنی بارگاہ میں طلب کیا، یہ واقعہ ماہ مبارک رمضان کا ہے[2]۔ چنانچہ یہ جیل سے اسحاق بن ابراہیم کے گھر لائے گئے، یہاں ہر روز خلیفہ کی طرف سے دو آدمی آتے اور ان سے مناظرہ کرتے۔ انہوں نے اپنے مسلک میں کوئی تغیر نہیں قبول کیا یہ مناظر جب ناکام واپس جاتے تو ان پر سختیاں اور بڑھ جاتیں، یہاں تک کہ ان کے پاؤں میں چار بیڑیاں ڈال دی گئیں۔

چوتھی رات معتصم نے بغاء الکبیر کو یہ حکم دے کر اسحاق بن ابراہیم کے پاس بھیجا کہ احمد بن حنبل کو اپنے ساتھ لے آئے۔

اسحاق احمد کے پاس گیا اور کہنے لگا۔

"اے احمد، خدا کی قسم وہ (معتصم) آپ کو تلوار سے قتل نہیں کرے گا، اس نے قسم کھائی ہے کہ اگر آپ نے خلق قرآن کا اقرار نہ کیا تو مسلسل آپ کے کوڑے لگائے گا، اور ایسی جگہ آپ کو پھینک دے گا کہ جہاں آپ سورج کی روشنی نہ دیکھ سکیں گے۔"[3]

اس کے بعد امام صاحب کو رسن میں جکڑ کر سواری پر بٹھایا گیا، حالت یہ تھی کہ معلوم ہوتا تھا زنجیروں کے بوجھ سے منہ کے بل اب گرے اور اب گرے، یہاں تک کہ انہیں لے کر نگہبان معتصم کے گھر پہونچے

---

[1] المناقب، ۳۹۷ [2] ۲۲۰ ھ (۸۳۵ء) [3] طبقات الشافعیہ ج ۱، ص ۲۰۹۔ المناقب، ص ۳۹۴، ۳۹۵

انہیں ایک حجرے میں بند کر دیا، اور باہر سے تالا لگا دیا۔ [۱]

رات اسی طرح گزری، دوسرے دن صبح انہیں خلیفہ کے روبرو پیش کیا گیا، یہاں ایک مجلس مناظرہ مرتب تھی، جس میں احمد بن ابی داؤد، عبدالرحمٰن بن اسحاق اور ایک خلق کثیر موجود تھی۔ [۲]

یہاں امام صاحب کو دہشت زدہ کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا گیا، ان کی آنکھوں کے سامنے دو [۲] آدمیوں کی گردن اڑائی گئی۔ [۳]

پھر معتصم نے مناظرے کا حکم دیا، معتزلی علماء ان سے مناظرے کرتے تھے، اور ان کی ہر دلیل رد کر دیتے اور ہر برہان کی دھجیاں بکھیر دیتے۔ معتصم نے کہا۔

"خدا کی قسم اگر اس (امام احمد بن حنبل) نے حسب دل خواہ جواب دیا تو میں اس سے اپنے ہاتھ کھینچ لوں گا۔"

پھر وہ امام صاحب کی طرف متوجہ ہوا اور کہنے لگا۔

"اے احمد! میں تم پر اتنا ہی مہربان ہوں، جتنا اپنے لڑکے ہاروں پر شفیق اور مہربان ہوں!"

پھر امام صاحب سے پوچھا۔

"کیا تم صالح الرشیدی کو جانتے ہو؟"

امام صاحب نے جواب دیا۔ "میں نے اس کا نام سُنا ہے۔"

معتصم نے امام صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے کہا۔

"وہ میرا اتالیق تھا، میں نے اس سے قرآن کے بارے میں سوال کیا، اس نے یہ عقیدہ ماننے سے انکار کیا، چنانچہ وہ میرے حکم سے روند ڈالا گیا۔"

اس کے بعد پھر اس نے امام صاحب سے کہا۔

"اے احمد، میرے سوال کا حسب دل خواہ جواب دو، تاکہ میں ہاتھ کھینچ لوں، اور تمہیں راحت و آرام ملے۔"

امام صاحب نے انکار کرتے ہوئے فرمایا۔

---

[۱] المناقب، ص ۳۱۹، ۳۲۰ [۲] الدمیری، ج ۱، ص ۷۳

[۳] المناقب، ص ۳۲۰۔

جاحظ کی روایت اس روایت کے برعکس ہے۔ العقول المختارہ، علی ہامش الکامل للمبرد ج ۲، ص ۱۳۹۔

"اس عقیدے کا اقرار اس صورت میں کر سکتا ہوں، کہ اپنا دعویٰ کتاب اللہ عزوجل سے یا سنت رسول اکرم سے ثابت کر ا!"

بحث بڑھتی گئی، مجلس درازتر ہوتی چلی گئی، امیرالمؤمنین کے چہرے پر تکدر اور انقباض کے آثار پیدا ہوئے، انہوں نے امام صاحب کو پھر ان کے قید خانے میں بھیج دیا [1]

دوسرے روز پھر مجلس مناظرہ منعقد ہوئی، امام صاحب حاضر کئے گئے، اور ان سے پھر وہی بحث چھیڑ دی گئی، زوال آفتاب تک بحث و گفتگو کا سلسلہ جاری رہا، آخر معتصم اُٹھ کھڑا ہوا، اور امام صاحب پھر حوالۂ زنداں کر دیئے گئے۔

تیسرے روز پھر انہیں مناظرے کے لئے طلب کیا گیا، چنانچہ وہ پابجولاں، کشاں کشاں مجلسِ مناظرہ میں لائے گئے، مجلس لوگوں سے کھچا کھچ بھری ہوئی تھی، سپاہی تلوار سونتے پھر رہے تھے، جلادوں کے ہاتھ میں کوڑے تھے، خلیفہ کے ساتھ مجلس میں احمد بن ابی داؤد، اور محمد بن عبد الملک الزیات موجود تھے، معتصم نے حکم دیا۔

"اس شخص (امام احمد) سے بحث کرو، مناظرہ کرو۔"

بڑی دیر تک بحث و گفتگو اور مناظرے کا سلسلہ جاری رہا، لیکن امام صاحب اپنی ہٹ پر قائم رہے آخر مناظرہ کرنے والوں نے کہا" اے امیرالمومنین! اس شخص کو قتل کر دیجئے اس کا خون ہم اپنی گردن پر لیتے ہیں!"

معتصم نے اپنا ہاتھ اُٹھایا، اور امام صاحب کے چہرے پر ضربیں لگانا شروع کیں، یہاں تک کہ وہ بیہوش گر پڑے۔

یہ رنگ دیکھ کر سپہداران خراساں کا رنگ رخ متغیر ہوگیا، ان میں امام صاحب کے چچا بھی تھے معتصم ڈرا، کہیں اس پر کہ یہ لوگ حملہ نہ کر دیں، چنانچہ اس نے پانی طلب کیا، اور امام صاحب کے چہرے پر چھڑکا۔

جب امام صاحب غش سے ہوش میں آئے تو سر اُٹھا کر اپنے چچا کی طرف دیکھا اور کہا۔

عم محترم، یہ پانی جو میرے چہرے پر چھڑکا گیا ہے، شاید یہ بھی غصب کردہ ہو،

معتصم نے برہم ہو کر کہا" کمبختو! تم نے دیکھا یہ شخص مجھ پر کس طرح حملہ کر رہا ہے؟ قسم ہے قرابت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جب تک یہ خلق قرآن کا اقرار نہیں کرے گا، اسے برابر کوڑوں سے پٹواتا رہوں گا۔"

پھر وہ امام صاحب کی طرف متوجہ ہوا، اور ان سے کہا۔" بتاؤ کیا کہتے ہو؟"

ان کا وہی ایک جواب تھا۔

"قرآن و حدیث سے اپنے قول کی تائید میں کوئی دلیل لاؤ!"

کئی مرتبہ اس طرح کے سوال جواب ہوئے، یہاں تک کہ خلیفہ کا صبر و تحمل جواب دے گیا، اس نے امام صاحب پر لعنت بھیجی، اور اپنے آدمیوں کو حکم دیا، کہ امام صاحب کو گھسیٹ کر ان کے دونوں ہاتھوں اور پاؤں کے بیچ میں لکڑی اڑا دی جائے، چنانچہ ایسا ہی کیا گیا، پھر کوڑے منگوائے اور جلادوں سے کہا۔ "آگے بڑھو"۔

ایک جلاد آگے بڑھا، اس نے دو کوڑے لگائے، اور پیچھے ہٹ گیا، پھر دوسرا بڑھا، اس سے معتصم نے کہا۔ "کمبخت خوب زور سے کوڑے مار"!

اس نے خوب زور زور سے کوڑے لگائے، اور اپنی جگہ واپس جا کر کھڑا ہو گیا۔

پھر معتصم نے امام صاحب سے کہا۔ "اے احمد! کیوں اپنی جان دیتا ہے؟ بات مان لے میں تجھے آزاد کر دوں گا!"

لیکن امام صاحب نے بات ماننے سے انکار کر دیا، اب معتصم نے تیسرے جلاد سے کہا۔

"آگے بڑھ، اور خوب زور زور سے کوڑے لگا۔"

اس نے تعمیل حکم کی، دو کوڑے لگائے اور پیچھے ہٹ آیا، اس طرح امام صاحب پر کوڑے پڑتے رہے، یہاں تک کہ وہ بیہوش ہو گئے، اب تک ۱۸ کوڑے ان کے جسم ناتواں پر لگ چکے تھے۔ پھر جب اچھی طرح کوڑے لگائے جا چکے تو انہیں تلوار کی نوک چبھو کر اٹھایا گیا، انہیں پاؤں تلے روندا گیا اور گھسیٹا گیا[1]

پھر معتصم نے حکم دیا کہ انہیں جیل میں واپس بھیج دیا جائے، جہاں وہ ۱۸ مہینے تک محبوس رہے[2]۔ کہا جاتا ہے کہ کوڑے اس شدت اور بے رحمی سے لگائے گئے کہ ان کی پیٹھ پر تا زندگی ان کے آثار و نقوش قائم رہے۔[3]

---

[1] المناقب، ص ۳۲۵، ۳۳۱ - الدمیری، ج ۱، ص ۷۳، ۷۴

جاحظ کا بیان ہے۔ "امام صاحب کو تیس کوڑے لگائے، اثنائے ضرب میں کئی مرتبہ ان کا پیشاب خطا ہو گیا!" (الفصول المختارہ، ج ۲، ص ۱۳۹) [2] المناقب، ص ۳۲۸ - الدمیری، ج ۱، ص ۷۳۔

[3] المناقب، ۳۴۲

ابن ابی دائود اور ابن حنبل کا مناظرہ

میرے خیال میں یہ بات بسا ضروری ہے کہ اس تاریخی مناظرے کے بعض مباحث بھی پیش نظر رہیں، کیونکہ ان سے فریقین کے اسلوب جدل کا اندازہ ہوتا ہے، اور ہر دو فریق کے موقف اور انداز فکر و نظر کا باآسانی اندازہ ہوجاتا ہے۔

ذیل میں ہم تین امثلہ پیش کرتے ہیں، جنہیں جاحظ نے روایت کیا ہے:۔

(۱) المثل الاوّل

ابن ابی داؤد:۔ کیا واقعہ نہیں ہے کہ دُنیا میں ہر چیز یا تو قدیم (غیر فناء پذیر) ہے یا حدیث (فنا پذیر)؟

ابن حنبل:۔ ہاں، ایسا ہی ہے۔

ابن ابی داؤد:۔ کیا قرآن "چیز" نہیں ہے؟

ابن حنبل:۔ ہاں ہے۔

ابن ابی داؤد:۔ کیا قدیم صرف ذات باریتعالیٰ ہی نہیں ہے؟

ابن حنبل:۔ ہاں ہے۔

ابن داؤد:۔ پھر قرآن حدیث (فنا پذیر) ہؤا؟

ابن حنبل:۔ میں یہ لفظ منہ سے نہیں نکال سکتا۔

(۲) المثل الثانی

ابن حنبل:۔ اللہ کے کلام کا حکم ویسا ہی ہے جیسے اس کے علم کا حکم، پس جس طرح یہ جائز اور رواء نہیں ہے کہ اس کے علم کو محدث اور مخلوق (فناء پذیر) کہا جائے، اس طرح اس کے کلام کو بھی مخلوق اور محدث کہنا روا اور درست نہیں ہے۔

ابن ابی داؤد:۔ کیا اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ قرآن کی ایک آیت منسوخ کرکے دوسری آیت اس کی جگہ لے آئے؟ یا اس پورے قرآن کو منسوخ کردے، اور کوئی دوسری کتاب لے آئے؟ اور یہ سب درج کتاب نہیں ہے؟

ابن حنبل:۔ ہاں ٹھیک ہے۔

ابن ابی داؤد:۔ لیکن کیا یہی بات علم الٰہی کے لئے بھی جائز ہوگی؟ کیا یہ ممکن ہے کہ خدا اپنے علم کو تبدیل کردے، اور اس کی جگہ دوسرا علم لے آئے؟

ابن حنبل:۔ نہیں۔

---

(۳) المثل الثالث

ابن ابی داؤد :- کیا آپ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ قرآن کا رب ہے ؟

ابن حنبل :- اگر میں کسی کو یہ کہتے سنتا تو ضرور کہتا ۔

ابن ابی داؤد :- کیا آپ نے یہ بات کسی خالف ، سائل ، قصہ گو سے نہیں سُنی ، نہ کسی شعر اور حدیث میں پائی ؟ -

ابن حنبل :- خاموش رہے ، کوئی جواب نہیں دیا ۔

جاحظ کا بیان

جاحظ کا قول ہے کہ اس تیسرے مثل سے خلیفہ پر امام ابن حنبل کا کذب و دروغ فاش ہوگیا ، کیونکہ یہ ممکن ہی نہ تھا کہ انہوں نے لوگوں کو "رب القرآن" ، "رب یٰسین" ، "رب طٰہٰ" وغیرہ کہتے نہ سنا ہو ، اور پھر دوسری مثل کے سلسلے میں امام احمد بن حنبل کے مؤقف سے خلیفہ پر یہ ظاہر ہوگیا کہ وہ معاند ہیں ۔ اس لئے کہ وہ ابن ابی داؤد کے ہر سوال کا جواب اثبات میں دیتے رہے ، یہاں تک کہ وہ لاجواب ہوگئے ، اس موقعہ پر اگر وہ ایک بات کہہ دیتے کہ میں متکلم نہیں ہوں ، تو وہ اور ان کے اصحاب زندان بلا سے رہائی پا جاتے ، لیکن انہوں نے یہ نہیں کہا کہ میں علم کلام سے بے بہرہ ہوں ، یہاں تک کہ وہ موضع ظہور حجت میں آگھسے ، اور حق کے سامنے ان کی نہ چل سکی ۔[۱]

عہد واثق میں معتزلہ کا اقتدار

معتصم کی وفات کے بعد واثق اس کا جانشین ہوا[۲] ۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ معتزلہ اوج قوت و شوکت کو پہنچ چکے تھے ، نشۂ کامرانی نے انہیں مدہوش کر دیا تھا ، اور حصول قوت نے ان کی آنکھیں اندھی کر دی تھیں ۔

چنانچہ معتزلہ نے اس نئے خلیفہ کو بھی کامیابی کے ساتھ اس ڈگر پر چلایا ، جس پر مامون اور معتصم کو چلاتے رہے تھے ۔ یہ خلیفہ بھی ان کا ہم نوا اور ہم عناں ہوگیا ۔

حنبلی کا قول ہے کہ واثق بڑا کٹر معتزلی تھا ، اس کے عہد میں دورِ ابتلا اور زیادہ شدید ہوگیا ، اور احمد بن ابی داؤد ہی وہ شخص تھا ، جس نے اسے اتنا غالی معتزلی بنا دیا تھا[۳] ۔ چنانچہ اس نے جملہ دیار و امصار

---

[۱] العقول المختار ، ج ۲ ، ص ۱۴۲ ، ۱۴۳

[۲] ۲۲۷ ھ ——— ۲۳۲ ھ

[۳] شذرات الذہب ، ج ۲ ، ص ۷۵ ، ۷۶

کے قضاۃ کے نام فرمان بھیجا کہ قرآن کے معاملے میں وہ لوگوں کی جانچ کریں، اور صرف انہی لوگوں کی گواہی قبول کریں، جو اہل توحید (معتزلی) ہوں، چنانچہ اس سلسلے میں بہت سے لوگ حوالۂ زنداں ہوگئے [۱]

۲۳۱ھ میں واثق نے حکم دیا کہ سرحدی باشندوں کا امتحان لیا جائے، سب نے خلق قرآن کا عقیدہ بے چون و چرا تسلیم کرلیا، صرف چار آدمی ایسے تھے، جنہوں نے انکار کیا، واثق نے حکم دیا اگر یہ اپنی بات پر اڑے رہیں تو ان کی گردن اڑادی جائے۔ [۲]

واثق کتنا کٹر اور سخت تھا، اپنے اس عقیدے میں اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ اُس نے ابویعقوب، یوسف بن یحیٰ البویطی[۳] کو جو مصر کے اہل اللہ میں شمار ہوتے تھے، عراق طلب کیا، اور ان سے بھی خلق قرآن کے بارے میں سوال کیا۔ انہوں نے انکار کردیا، چنانچہ انہیں جکڑ بند کرکے بغداد میں حوالۂ زنداں کردیا گیا، یہ بیچارے جیل ہی میں اس دنیا سے رخصت ہوگئے۔ روایت ہے کہ بویطی کو جب مصر سے عراق لائے، تو ان کی گردن میں لوہے کی زنجیریں ڈال دیں، اور پابند سلاسل کردیا، اور ایک خچر پر بٹھایا، خچر اور زنجیروں کے مابین ایک اور زنجیر تھی، جو چالیس رطل کی تھی، وہ اس حالت میں خچر پر جارہے تھے، اور کہہ رہے تھے :-

”خدا کی قسم اسی سلسلۂ آہن میں ہی جان دوں گا، یہاں تک کہ میرے بعد کچھ ایسے لوگ آئیں گے جو جان لیں گے کہ سلاسل آہن میں بھی اس شان سے لوگ جان دے سکتے ہیں!“ [۴]

واثق نے ابن حنبلؒ سے پھر کوئی تعرض نہیں کیا

لیکن ان سختیوں اور جفاکاریوں کے باوجود واثق نے ابن حنبل سے پھر کوئی تعرض نہیں کیا۔ نہ ان سے مزید پوچھ گچھ کی، البتہ انہیں پیام بھیجا کہ :-

”خبردار زمین پر چلتے پھرتے نظر نہ آئیں“

چنانچہ جب تک واثق زندہ رہا، امام احمد بن حنبل نماز تک کے لئے باہر نہیں نکلے۔ [۵]

---

۱ الیعقوبی، ج ۲، ص ۵۸۸۔

۲ الطبری، ج ۱۱، ص ۱۹۔

۳ المناقب، ص ۳۹۷۔

۴ المناقب۔ ص ۳۹۸

۵ المناقب، ۳۴۸۔ الدمیری۔ ج ۱، ص ۷۳۔

واثق کے غلو اور تعصّب کی انتہا واثق کا تعصب اور غلو اعتزال میں اس درجہ بڑھ گیا تھا کہ اس نے حکم دے دیا تھا کہ مسلمان جنگی قیدیوں کا فدیہ اس وقت تک نہ ادا کیا جائے جب تک مسئلہ خلق قرآن اور انکار دیدار الٰہی کے سلسلے میں ان سے پوچھ گچھ نہ کرلی جائے، چنانچہ ان قیدیوں میں جو قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کرلیتا تھا، اس کا فدیہ ادا کرکے اسے رہا کرالیا جاتا تھا اور جو انکار کرتا تھا، اسے رومیوں کی قید میں چھوڑ دیا جاتا تھا، یہ ۲۳۱ھ کا واقعہ ہے، فدیہ دینے کی رسم انجام پانے لگی، تو واثق نے ایک دستۂ سپاہ طرطوس کے قریب بھیجا، اس میں سے دو آدمی نہر کے پل پر کھڑے ہوگئے، جب مہمان قیدیوں میں سے کوئی آدمی اس طرف سے گزرتا تو یہ دونوں اس سے پوچھ گچھ کرتے، جو خلق قرآن کا اقرار کرلیتا، اور رویت باری تعالیٰ کا انکار کردیتا، اس کا فدیہ ادا کردیا جاتا، اور اسے ایک دینار بھی دیا جاتا۔[1]

احمد بن نصر الخزاعی کی بغاوت مامون، معتصم اور واثق کے اس تشدد اور تعصب اور ان کے حکام و عمال کی اس جفاکاری اور سنگدلی نے عوام الناس میں برہمی اور اشتعال کی کیفیت پیدا کردی، مسعودی کی روایت ہے:۔

واثق نے قلوب میں فساد پیدا کردیا، اور اپنے آپ کو مطعون خلائق بنالیا[2]

ابن اثیر کی روایت ہے کہ:۔

عوام واثق کو کافر کہہ کر پکارا کرتے تھے[3]

جب اس صورت احوال کے خلاف نفرت اور برہمی کے جذبات نے زیادہ شدت اختیار کرلی تو فتنۂ فساد کا دروازہ کھل گیا۔ اور احمد بن نصر الخزاعی کی سرکردگی میں سازشیں خلیفہ کے خلاف بغاوت کرنے کی شروع ہوگئیں، اور حکومت کا تختہ الٹنے کی تیاریاں شروع ہوگئیں۔

احمد بن نصر بغداد کے سربرآوردہ لوگوں میں تھا، خلق قرآن کا عقیدہ رکھنے والوں کا سخت مخالف تھا، اور ان کے بارے میں سخت و درشت الفاظ استعمال کیا کرتا تھا، اپنی نج کی محفلوں اور مجلسوں میں واثق کو خوب سنایا کرتا تھا، وہ کہا کرتا تھا:۔

---

[1] الیعقوبی، ج ۲، ص ۶۸۹ ۔ الطبری، ج ۱۱، ص ۱۹، ۲۰ ۔ ابن الاثیر، ج ۷، ص ۱۶ ۔

[2] التنبیہ والاشراف، ۳۶۱

[3] ابن الاثیر، ج ۷، ص ۸ ۔

"یہ خنزیر ہے، یہ کافر ہے!"

چنانچہ اصحاب حدیث احمد بن نصر کے گرد جمع ہونے لگے، ہر وہ شخص اس کے ساتھ شامل ہو جاتا جو عقیدہ خلق قرآن کا بغداد میں مخالف تھا، اس لئے کہ یہ شخص صاحب عز و جاہ تھا، لوگ اسے اکرام و احترام کی نظر سے دیکھتے تھے، رفتہ رفتہ اچھی خاصی جماعت تیار ہوگئی، لوگوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کرلی؛ اور خروج (بغاوت) کے لئے ایک رات معین کرلی، بھیر و بنگاہ جمع کر لئے اور انہیں دراہم تقسیم کر دیئے لیکن قبل از ظہور بات کھل گئی، احمد بن نصر گرفتار کرلیا گیا اور سامراء میں واثق کے پاس جکڑ بند کر کے بھیج دیا گیا۔[۱، ۲]

تاریخ یعقوبی میں مذکور ہے کہ ابن نصر کے خروج کا اصل سبب اس کے اور احمد بن ابی داؤد کے مابین بعض اختلافات تھے، ابن نصر بعض ضرورتوں سے احمد بن ابی داؤد کے پاس گیا، لیکن اس نے بات نہ مانی، وہاں سے یہ برا بھلا کہتا واپس آگیا، اور اس کے بارے میں طرح طرح کی باتیں کرنے لگا اور اسے کفر سے متہم کرنا شروع کر دیا، لوگ ابن ابی داؤد سے بیزار تھے ہی ابن نصر کی طرف ڈھلک گئے، کیونکہ ان کی حمیت دینی نے انہیں ابن ابی داؤد سے متنفر اور بیزار کر دیا تھا، ان میں سے بعض لوگوں نے صحرائے ابی اسری کے نواح میں طبل بجا کر خروج کیا، لیکن پکڑ لئے گئے۔[۳]

احمد بن نصر کا قتل، اور قتل کے بعد سزا

واثق نے احمد بن نصر کے لئے ایک مجلس عامہ منعقد کی، تاکہ علی الاعلان اس کا امتحان لے، روایت ہے کہ جب نصر واثق کے سامنے حاضر کیا گیا تو اس نے سازش، بغاوت اور خروج کے بارے میں اس سے کوئی سوال نہیں کیا، ساری گفتگو صرف مسئلہ خلق قرآن تک محدود رہی۔[۴]

ابن الجوزی کی روایت ہے کہ واثق نے نصر سے کہا۔

"اور باتیں چھوڑو، یہ بتاؤ قرآن کے بارے میں کیا کہتے ہو؟"[۵]

نصر نے عقیدہ خلق قرآن تسلیم کرنے سے صاف الفاظ میں انکار کر دیا۔ واثق نے اسے گالی دی، نصر نے بھی وہی گالی واثق کے لئے دوہرا دی، واثق عمر بن معدی کرب کا تبر لے کر کھڑا ہوا، پہلا وار اس

---

[۱] ۲۳۱ھ [۲] الطبری، ج ۷، ص ۱۴۔

[۳] الیعقوبی، ج ۲، ص ۵۸۹۔

[۴] ابن الاثیر، ج ۷، ص ۱۴

[۵] المناقب، ص ۳۹۸

کے کندھے پر، اور دوسرا سر پر کیا، پھر جلاد کو اشارہ کیا، اس نے فوراً گردن اُتار لی، سر ڈھلک کر دُور جاگرا، پھر واثق نے اس تبر کا سرا نصر کے پیٹ میں چبھو دیا، اور حکم دیا اسے لے جاؤ، اور سامرا میں بابک خرمی جہاں سولی پر لٹکایا گیا تھا، اسے بھی لٹکا دو، سر کے لئے حکم دیا کہ بغداد لے جایا جائے، وہاں اسے منظر عام پر لٹکا دیا گیا، اور نگہبان نگرانی پر مامور کر دیئے گئے، نصر کے کان کے ساتھ واثق نے ایک رقعہ لٹکا دیا، جس میں تحریر تھا:-

"یہ سر ہے کافر، مشرک، گمراہ احمد بن نصر بن مالک کا، جسے اللہ تعالیٰ نے بندۂ خدا ہارون، الامام الواثق باللہ امیر المومنین کے ہاتھوں قتل کرادیا، جب کہ خلق قرآن اور نفی تشبیہ کے سلسلہ میں اس پر اتمام حجت کرلیا، اور اسے توبہ کا موقعہ دیا، اور اسے حق کی طرف رجوع کرنے کی پوری سہولت عطا کی گئی، لیکن اس بدبخت نے نہ توبہ کی نہ رجوع کیا۔ خدا کا شکر ہے، جس نے اسے دوزخ کی طرف بھیجنے میں جلدی کی، اور اسے دردانگیز عتاب کا ہدف بنایا، امیر المومنین نے جب اس سے سوال کیا، تو اس نے خدا کے لئے، تشبیہ کا اقرار کیا، اور کلمات کفر منہ سے نکالے، پس امیر المومنین نے اس کا خون حلال کر دیا، اور اس پر لعنت بھیج دی۔"

اصحاب نصر کا حشر

اس کے بعد واثق نے اصحاب نصر کی طرف توجہ کی، انہیں گرفتار کرکے لوہے کی زنجیروں میں کسا، اور تنگ و تاریک قید میں ڈال دیا، انہیں اس صدقے سے بھی محروم کر دیا، جو زندانیوں کے لئے تقسیم ہؤا کرتا تھا، اور ملاقات سے بھی انہیں منع کر دیا۔[۱]

معتزلہ زوال کی طرف

اس طرح معتزلہ نے اوج و رفعت اور شان و قوت کے دور میں ظلم و جور کا بازار گرم کیا، لوگوں کو ادھر ادھر سے کھینچ کھینچ کر لائے، اپنے حاکموں کے سامنے پیش کرکے ان کے عقائد کو جانچا، ان کے ضمائر پر حکم لگایا، اور انہیں طرح طرح کی اذیتیں دیں، یہاں تک کہ ۲۳۲ھ میں واثق کی وفات ہوگئی اور متوکل مسند آرائے خلافت ہؤا۔ یہیں سے ان کی قوت و شوکت اور شان و دبدبے کا زوال شروع ہوتا ہے۔

---

[۱] الیعقوبی، ج ۲، ص ۵۸۹ ـ الطبری، ج ۱۱، ص ۱۷، ۱۸، ابن الاثیر، ج ۷، ص ۱۶ ـ

اسلام کی فکری اور سیاسی تاریخ میں معتزلہ نے بڑا اونچا مقام حاصل کر لیا تھا۔
لیکن اس مقام پر یہ قائم نہ رہ سکے۔
ادبار و انحطاط سے دوچار ہوئے اور اس ادبار و انحطاط نے بالآخر ان کی زندگی کا چراغ گُل دیا۔
یہ بہت بڑا سانحہ تھا۔ لیکن بالآخر وقوع میں آکر رہا۔ دنیا کی کوئی قوت اسے عالم وجود میں آنے سے نہ روک سکی۔

فصلِ سادس

معتزلہ کا دورِ ضعف و سقوط

جس طرح افراد و اشخاص پر موت طاری ہوتی ہے اسی طرح جماعتیں بھی مرتی ہیں۔ معتزلہ بڑی شان سے جہانِ نمود میں ابھرے تھے۔ لیکن بہت زیادہ عبرت انگیز طور پر اس دنیا سے کوچ کر گئے۔

لیکن ایسا کیوں ہوا؟

جب کوئی مرتا ہے تو اس کے کچھ وجوہ بھی ہوتے ہیں ــــ!

اس باب میں یہی بتایا گیا ہے کہ وہ کون سے اسباب و علل تھے جو معتزلہ کی موت کا سبب بنے؟ وہ کون سے عوامل اور محرکات تھے۔ جنھوں نے اس فعال اور کارگزار اور سرگرم جماعت سے نہ صرف حرکت و عمل کی نعمت چھین لی بلکہ زندگی بھی چھین لی؟

یہ اسباب و عوامل سبق آموز بھی ہیں اور عبرت انگیز بھی!

حرکت رجعیہ [1]

وہ کون سے اسباب تھے جو زوال کا باعث بنے؟

خلیفہ متوکل علی اللہ [2] کی تخت نشینی کے بعد سے معتزلہ کا دور ضعف وسقوط شروع ہوتا ہے، اس کے ضروری تفصیلات، اور حالات وکوائف پر ناگزیر ہے کہ ایک سرسری نظر ڈال لی جائے، کیونکہ جس طرح فرقوں اور جماعتوں، خاص طور پر مذہبی فرقوں اور جماعتوں کے ظہور کے اسباب وعلل کا تجزیہ ایک کار دشوار ہے، اسی طرح ان کے انحطاط وزوال کے اسباب وعلل کا سُراغ لگانا بھی آسان نہیں ہے، اس لئے کہ معتقدات دینیہ کا اثر لوگوں کے دلوں میں بہت گہرا ہوتا ہے۔ ان کے نفوس پر یہ اعتقادات اس طرح چھا جاتے ہیں کہ وہ ان سے سرمو انحراف نہیں کرسکتے۔ لہٰذا ان کے بارے میں تعجیل وسرعت کے ساتھ کوئی حکم لگانا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔

اور یہ بات معتزلہ پر تو بالکل ہی صادق آتی ہے، ان کے چند اصول تھے، جن پر وہ اعتقاد رکھتے تھے اور جن پر وہ سختی کے ساتھ عامل تھے۔ ان کے پیروؤں اور مقلدوں میں بہت سے لوگ شامل تھے، اور یہ بلاد وامصار کے طول وعرض میں پھیلے ہوئے تھے۔ حکومت کے ایوان میں انہیں غیر معمولی اثر ورسوخ حاصل تھا

---

[1] ۲۳۶ھ (۸۵۱ء)

[2] ۲۳۲ - ۲۴۷ھ (۸۴۶ - ۸۶۱ء)

حکومت اور اقتدار کا مزا انہوں نے چکھ لیا تھا۔ اور اس سے پورے طور پر وہ متمتع اور بہرہ مند بھی ہوتے رہے تھے۔ ظاہر ہے اس نعمت سے نیز اس شوکت وقوت اور اقتدار حکومت سے وہ از خود دستبردار نہیں ہو سکتے تھے۔ لیکن ۲۳۲ھ کے آغاز سے بہرحال ان کے ادبار و انحطاط کا دور شروع ہو گیا۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں تھے کہ یہ ختم ہو گئے۔ ضعف وسقوط کے بعد بھی عرصۂ دراز تک یہ موجود اور باقی رہے اور انہوں نے اپنے اقتدار رفتہ کی بازیابی کے لیے جدوجہد بھی کی۔ اور موقع سے فائدہ اٹھانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی جن بلاد و امصار میں اہل السنت کا غلبہ اور اکثریت تھی وہاں تو بہرحال یہ ختم ہو گئے اور یہ سقوط و ادبار کا تدریجی عمل نویں صدی ہجری تک جاری رہا۔ لیکن جن شہروں میں شیعوں کی اکثریت تھی وہاں اعتزال برابر قائم اور موجود رہا۔ اس لیے کہ اصول دین میں شیعہ درحقیقت معتزلی ہی ہیں۔ جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

مامون الرشید اور اعتزال

یہ سمجھنے کے لیے کہ معتزلہ کا سقوط کس طرح عمل میں آیا ضروری ہے کہ ہم پیچھے کی طرف مڑ کر دیکھیں۔ یعنی عہد متوکل سے پہلے کے زمانے پر ایک نظر ڈالیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ مرکز معتزلہ ادج وعروج کے زمانے میں بھی نہ بہت زیادہ محکم تھا۔ نہ زمانے کے اعتبار سے طویل۔ یہی وجہ ہے کہ یہ شاندار عمارت اتنی آسانی سے زمین پر آ رہی۔

ہم جانتے ہیں کہ مامون کی شدت اعتزال ایک حقیقت ہے۔ سب ہی اسے مانتے اور جانتے ہیں۔ لیکن یہ بھی امر واقعہ ہے کہ مسلک اعتزال میں شدت اور غلو کے باوجود لوگوں پر عقیدۂ خلق قرآن مسلط کرنے اور انہیں ابتلاء و آزمائش کا شکار بنانے سے پہلے ایک عرصے تک وہ مذبذب اور متردد رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ رائے عامہ سے خوف زدہ تھا اور ڈرتا تھا۔ کہیں اس کا ردعمل برا نہ ہو۔ لوگوں میں اختلاف بڑھ جائے اور مسلمانوں کے مابین فتنہ وفساد کی گرم بازاری شروع ہو جائے [1]

دمیری کی روایت ہے کہ وہ برابر متامل اور متردد رہا۔ ایک قدم آگے بڑھتا تھا۔ تو ایک قدم پیچھے ہٹ جاتا تھا۔ آخرکار اپنے سال وفات میں اس نے اپنا عزم پختہ کیا۔ اور لوگوں پر خلق قرآن کا عقیدہ تھوپا [2]

معتصم اور معتزلہ

یہ بھی واقعہ ہے کہ معتصم اگرچہ مسلک اعتزال میں حد درجہ غالی اور انتہا پسند تھا۔ اور اس سلسلے میں لوگوں پر اس نے بے پناہ مظالم توڑے۔ لیکن وہ بھی برابر الجھن میں گرفتار رہا۔ اور اقدام وعمل کے بارے میں ہمیشہ متامل رہا۔ چنانچہ روایت ہے کہ جب امام احمد ابن حنبل اس کے پاس

---

[1] المناقب ص ۳۰۹۔

[2] الدمیری ج ۱ ص ۷۳۔

عقوبت و امتحان کے لیے لائے گئے تو اس نے ان سے کہا:

"اگر آپ میرے پیش رو[1] کے ہاتھوں گرفتار نہ ہو چکے ہوتے تو میں آپ سے تعرض نہ کرتا"[2]

یہ بھی مروی ہے کہ جب امام صاحب کے بیڑیاں لگائی گئیں۔ اور مشکیں کسی گئیں تو معتصم کا دل ان کا ثبات و استقامت دیکھ کر پگھل گیا۔ لیکن احمد بن ابی داؤد نے یہ بات تاڑ لی۔ وہ اپنے انجام سے ڈرا۔ اس نے فوراً معتصم کو ایسی پٹی پڑھائی کہ وہ بے بس ہو گیا۔

"اگر آپ نے اس شخص[3] کو چھوڑ دیا تو لوگ کہیں گے کہ آپ نے مامون کا مذہب چھوڑ دیا۔ اور اس کی وصیت پس پشت ڈال دی"

بس یہ بات کام کر گئی۔ اور معتصم وہ سب کچھ کر گزرا جو اس نے کہا[4]

واثق کا فکر و تردّد

واثق کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی تھا یعنی وہ بھی اس معاملے میں مبتلائے فکر و تردد رہتا تھا۔ ایک مرتبہ ثمامہ بن اشرس نے اس سے ایک شخص کی شکایت کی۔ اور کہا:

"یہ شخص رویت باری تعالیٰ کا منکر اور عقیدۂ خلق قرآن کا مخالف ہے لہٰذا کافر ہے"!

واثق نے جوش میں آکر اسے قتل کر دیا۔ پھر جلد ہی اپنی اس حرکت پر نادم ہوا۔ اور ثمامہ اور ابن ابی داؤد سے بگڑ گیا کہ انہوں نے ورغلا کر ایک بے گناہ کو اس کے ہاتھوں قتل کرایا۔ اور اس وقت تک راضی نہیں ہوا، جب تک ان دونوں نے قسم کھا کر اسے باور نہیں کرا دیا کہ واقعی یہ شخص قتل کا مستحق تھا[5]

ابن العماد حنبلی کی روایت

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ گو خلفاء نے معتزلہ کے اثر سے متاثر ہو کر اور ان کے بہکاوے میں آکر لوگوں کو عقیدۂ خلق قرآن کے سلسلے میں مبتلائے مصائب کیا۔ لیکن کافی تردد اور تامل کے بعد ان میں سے بعض خلفاء پر تو ان اقدامات کے بعد ندامت کی کیفیت طاری ہوئی۔ اور انہوں نے بڑھتے ہوئے قدم پیچھے بھی ہٹا لینے چاہے

---

[1] مراد خلیفہ مامون ہے

[2] المناقب ص ۳۲

[3] مراد امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

[4] المناقب ص ۳۲۶، ۳۲۷۔

[5] الفرق بین الفرق ص ۱۵۹۔

چنانچہ جیسا کہ ابن العماد حنبلی کی روایت ہے کہ امام احمد بن حنبل رہ کو جب درے لگائے گئے اور وہ چوٹ کی تاب نہ لاکر بیہوش ہو گئے۔ لیکن اس کے باوجود اٹل رہے۔ تو معتصم اس واقعہ سے بہت متاثر ہوا۔ اور اس پر ندامت کی کیفیت طاری ہو گئی۔ اور بالآخر اس نے انہیں چھوڑ دیا [1]

مسعودی کی روایت

اس سلسلے میں ذیل کا واقعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ جس کی روایت مسعودی نے خلیفہ مہتدی باللہ [2] خلف خلیفہ واثق باللہ کی زبان سے کی ہے۔ یہ واقعہ ہمارے مذکورہ معروضات کی بہترین دلیل ہے۔

مہتدی کا کہنا ہے کہ سرحد شام سے ایک شخص پابند سلاسل کر کے خلیفہ واثق کے سامنے لایا گیا۔ تاکہ اس سے خلق قرآن کے سلسلے میں پوچھ گچھ کی جائے۔ ابن ابی داؤد نے اس سے مناظرہ کیا۔ لیکن یہ جیالا شخص اس کی بات کو سنتا رہا۔ اور ایسے انداز میں اسے جواب دیتا رہا کہ واثق پر گریہ طاری ہو گیا۔ اس نے حکم دیا کہ اس کی بیڑیاں کاٹ دی جائیں۔ اور اسے قید سے آزاد کر دیا جائے اور اس کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے۔

مہتدی کا بیان ہے کہ اس روز سے میں نے عقیدہ خلق قرآن سے توبہ کر لی۔ اور میرا خیال ہے کہ واثق نے بھی اس عقیدے سے رجوع کر لیا [3]

ابن الجوزی کی روایت ہے کہ احمد بن ابی داؤد اس واقعہ کے بعد واثق کی نظروں سے گر گیا۔ اور اس کے بعد پھر کبھی کسی کو اس نے مبتلائے محن بہ سلسلہ عقیدہ خلق قرآن نہیں کیا [4] اور اس کا انتقال اس حالت میں ہوا کہ وہ اس عقیدے سے توبہ کر چکا تھا [5]

بلاشبہ اس قصے کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ تاریخ معتزلہ میں یہی نقطۂ تحول ہے۔ ابن حنبل کے بارے میں معتصم اور شامی پیر مرد کے مقابلے میں واثق کے موقف کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ عظیم فرق بھی واضح ہو جاتا ہے جو واثق کے اس رویہ سے ظاہر ہے۔ جو اس نے نصر بن احمد کے ساتھ تشدد کا اور شامی پیر مرد کے ساتھ نرمی کا ملحوظ رکھا۔ گذشتہ صفحات میں یہ بات اچھی طرح واضح ہو چکی ہے کہ واثق خلق قرآن کے عقیدے

---

[1] شذرات الذہب

[2] ۲۵۵ - ۲۵۶ ہجری (۸۶۸ - ۸۶۹ عیسوی)

[3] مروج الذہب ج ۸ ص ۲۱، ۲۷ ، الدمیری - ج ۱ ص ۷۵، ۷۶۔

[4] المناقب ص ۳۵۲۔

[5] " ص ۳۵۶۔

سے اختلاف رکھنے والوں پر بہت زیادہ سختی کرتا تھا۔ لیکن وہ کون سی چیز تھی ۔جس نے اسے شامی پیرمرد کے ساتھ رعایت اور تسامح کا برتاؤ کرنے پر مجبور کردیا تھا۔ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خلیفہ اب رفتہ رفتہ اپنی جگہ سے کھسکنے لگا تھا۔ اور اس کا غلو کم ہو چلا تھا۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی ماننا پڑے گی کہ واثق کے آخر عہد حکومت سے معتزلہ کے نفوذ اور اقتدار میں کمی آچلی تھی۔

○

متوکّل کی روش

چنانچہ واثق کے بعد متوکل نے جو روش اختیار کی وہ مذکورہ عوارضات وحقائق کی روشنی میں ذرا بھی حیرت انگیز نظر نہیں آتی نہ اس میں کوئی ایسی بات ہے، جس کی بنا پر ہم کہہ سکیں کہ پالیسی میں یہ تغیر دفعتہً ہوا تھا۔ لیکن ماننا پڑے گا یہ تدریجی تغیر تھا۔

متوکل معاملاتِ دین میں بہت شدید تھا۔ اس نے نہ صرف معتزلہ کو مردود قرار دیا بلکہ اہلِ ذمہ کیساتھ بھی سختی کے ساتھ پیش آیا[1] لیکن بایں ہمہ یہ حقیقت ہے کہ متوکّل نے معتزلہ کیخلاف کوئی قدم دفعتہً نہیں اٹھایا بلکہ رفتہ رفتہ اس نے اپنی پالیسی متعیّن کی اور اس پر عملدرآمد کیا۔

۲۳۲ھ میں متوکّل مسند آرائے خلافت ہوا، اس سال اس نے ایک فرمان صادر کیا اور لوگوں کو جدل فی القرآن وغیرہ سے روکا، اور اپنے اس فرمان کو آفاق میں سختی کے ساتھ نافذ کیا۔ چنانچہ اس فرمان کے بعد لوگ جدل و مناظرے سے باز آگئے۔

واثق کے زمانے میں جو لوگ عقیدۂ خلق قرآن کی مخالفت کے باعث جیل کی چاردیواری میں مقید کردیئے گئے تھے اور بدترین جور وستم بنائے جارہے تھے، متوکل نے انہیں رہائی بخشی[2] ـــــ متوکّل یہ کام کرتا رہا، لیکن اس نے معتزلہ پر ابھی تک کسی طرح کی سختی نہیں کی تھی۔ اس نے ابتک جو کچھ کیا تھا، وہ صرف یہ تھا کہ لوگوں کو مبتلائے آفات ومصائب کرنا چھوڑ دیا تھا، باقی ابھی تک معتزلہ کے ظاہری دم خم میں کوئی فرق نہیں آیا تھا۔ احمد بن ابی داؤد ابھی تک قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز تھا۔ متوکل نے اسے معزول نہیں کیا تھا۔ روایت ہے کہ وہ اسے برطرف کرنا چاہتا تھا۔ لیکن اتنا بڑا اقدام کرتے ہوئے وہ بھی ایسے شخص کیخلاف، جو ابتک سب کچھ تھا۔ وہ کچھ شرم سی محسوس کرتا تھا۔ گو یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ اسکے مسلک ـــ اعتزال ـــ سے وہ بالکل منحرف ہوچکا تھا ـــ بہرحال ۲۳۳ھ تک ابن ابی داؤد اپنے منصب پر بحال رہا پھر اسکی جگہ اسکے بیٹے ابوالولید کو متوکّل نے مقرر کردیا[4]

ھ۱ الطبری، ج ۱۱، ۳۶، ۳۸

ھ۲ ابن الاثیر ج ۷، ص ۴۳

ھ۳ الیعقوبی ج ۲ ص ۵۹۲

ھ۴ تاریخ بغداد ج ۱ ص ۲۹۸

احمد بن نصر کی لاش اب تک سولی پر لٹک رہی تھی اور جسم بے سر اب تک عبرت کا سبق بنا ہوا تھا، روایت ہے کہ ایک مرتبہ متوکل نے ارادہ کر لیا تھا کہ اسکی لاش اتار دے لیکن پھر ہنگامہ آرائی اور فتنہ و فساد کے اندیشے سے باز آ گیا[1] ان واقعات سے بہر حال یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ متوکل نے تخت پر بیٹھتے ہی اپنا ایک مسلک متعین کر لیا تھا، جو اعتزال کی تائید و توثیق میں نہ تھا، اور گو اس نے اب تک کوئی بڑا قدم نہیں اٹھایا تھا، لیکن اب اس کے اقدامات معتزلہ کی متعین پالیسی کے خلاف جانے لگے تھے، پھر بھی وہ چوکنا اور معتزلہ سے ڈرا ڈرا سا تھا، وہ امام احمد بن حنبل سے ابھی تک خوشنود نہیں ہوا تھا، اور انہیں پانچ سال کے بعد کہیں جا کر طلب کیا، روایت ہے کہ ۲۳۷ھ میں اس نے جب اسحٰق بن ابراہیم کو حکم بھیجا کہ ابنِ حنبل کو حاضر کرے تو اسحاق نے امام صاحب سے کہا:-

"خلیفہ کے مقابلے کے لئے تیار ہو جایئے"

پھر اس نے کہا،

"مجھے اجازت دیجئے کہ اس وقت جب آپ پر درّے پڑیں گے، میں موجود نہ رہوں"[2]

اس کے معنی یہ ہیں کہ اسحٰق کو یقین ہو گیا تھا کہ امام صاحب کو درّوں کی سزا ضرور دی جائے گی۔

اس عرصے میں معتزلہ خاموش نہیں بیٹھے رہے نہ اپنی حرکتوں سے باز آئے۔ وہ برابر تواتر اور تسلسل کے ساتھ ابنِ حنبل کے خلاف متوکل کے کان بھرتے رہے، اور اسے بھڑکاتے رہے، ایک مرتبہ تو یہ تک کہہ گزرے کہ امام صاحب نے اپنے گھر میں ایک علوی کو جو حکومت کو مطلوب ہے، چھپا رکھا ہے۔ متوکل کے دل کو یہ بات لگ گئی، چنانچہ اس نے آدمی بھیج کر ان کے گھر کی اچھی طرح تلاشی لی، لیکن کچھ برآمد نہ ہوا۔[3]

متوکل کا دوسرا قدم اوپر جو تفصیلات پیش کی گئیں، یہ متوکل کے پہلے قدم کی حیثیت رکھتی تھیں اب اس نے دوسرا قدم اٹھایا۔ جس کی ضروری تفصیل درج ذیل ہے۔

۲۳۴ھ میں متوکل نے فقہا اور محدثین کو انعامات تقسیم کئے، ان کے وظائف مقرر کئے، اور حکم دیا کہ وہ لوگوں کے سامنے احادیث رویتِ باری تعالیٰ کا بیان کریں، اور وہ احادیث بھی بیان کریں جو معتزلہ کے مسلک کے خلاف ہیں۔

مدینہ منصور میں عثمان بن ابی شیبہ نے مجلس جمائی، ان کے لئے معتبر اصحاب، اور تقریباً تیس

---

[1] الطبری ج ۱۱، ص ۴۶
[2] المناقب، ص ۳۵۸، ۳۵۹
[3] المناقب، ص ۳۶۰

ہزار آدمی شریکِ مجلس ہوئے۔ اسی طرح ابوبکر بن ابی شیبہ نے مسجدِ رصافہ میں مجلس ترتیب دی۔ یہاں بھی تقریباً اتنے ہی آدمی شریک ہوئے۔[1]

متوکل کا تیسرا اور انتہائی قدم

اس دوسرے قدم کے بعد متوکل نے تیسرا اور انتہائی اہم قدم اٹھایا جسے ضربتِ کبریٰ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

۲۳۷ھ میں اس نے علی الاعلان معتزلہ کے خلاف برہمی اور غضب کا اظہار کیا اور ابوالولید کو منصبِ مظالم عسکر سے معزول کر دیا[2] اس کے بعد قاضی القضاۃ کے منصب سے بھی برطرف کر دیا[3] صرف اس پر اکتفا نہ کیا، اسے اور اس کے بھائیوں کو نذرِ زنداں کر دیا، ان سب کی اور ان کے باپ[4] کی املاک و جائیداد اور جاگیر اور مال و منال ضبط کر لیا، اور انہیں اس وقت تک رہا نہیں کیا، جب تک ان سے ایک بہت بڑی رقم وصول نہ کر لی[5] اور اس کے بعد ان سب کو سامرا سے بغداد میں لا کر جمع کر دیا[6] یہ لوگ یہیں بود و باش اختیار کرنے پر مجبور رہے۔ یہاں تک کہ ابوالولید کا انتقال ہو گیا[7] اس کے صرف تیس دن بعد اس کا باپ احمد بن ابی داؤد بھی اس دنیا سے چل بسا[8] اس سال متوکل نے احمد بن نصر کی لاش سولی سے اتارنے کا حکم دیا، وہ اتاری گئی، اور کٹا ہوا سر اس میں شامل کیا گیا۔ پھر وہ ورثا کے حوالے کر دی گئی یہ واقعہ عید الفطر کے دن پیش آیا، اور اسی روز اسے دفن کر دیا گیا[8]

پھر متوکل نے امام احمد بن حنبل کو طلب کیا۔ ان کے ساتھ اعزاز و اکرام کا برتاؤ کیا، علی بن الجہم کی کتاب میں اس کی تفصیل مذکور ہے[9]

---

[1] المناقب، ص ۳۵۷، ۳۵۸

[2] الطبری، ج ۱۱، ص ۴۵

[3] الیعقوبی۔ ج ۲۔ ص ۵۹۷

[4] مراد ہے احمد بن ابی داؤد

[5] الطبری، ج ۱۱، ص ۴۵، ۴۶

[6] ۲۴۰ھ (۸۵۴ء)

[7] الطبری، ج ۱۱، ص ۴۹، ۵۰

[8] الطبری، ج ۱۱، ص ۴۶، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۹۸۔

[9] المناقب، ص ۳۶۱

معتزلہ کی نکبت کا اثر علماء و فقہاء پر

معتزلہ کی اس نکبت نے علماء و فقہاء، اور عامۃ الناس کے نفوس پر بڑا گہرا اثر کیا، جنہوں نے ان کے ہاتھوں بڑے بڑے مصائب برداشت کئے تھے۔ خاص طور پر اصحاب احمد بن حنبل نے، اور امام احمد بن حنبل نے۔ کون سا ظلم تھا، جوان پر اٹھ رہا تھا۔ لوگ یہ سفاکی دیکھ دیکھ کر معتزلہ سے بیزار اور متنفر ہو گئے تھے۔ ان کے دلوں میں معتزلہ کے خلاف غیظ و غضب کا طوفان اُٹھ رہا تھا، وہ انہیں تکابوٹی کر دینا چاہتے تھے، لیکن بے بس اور مجبور تھے۔ خلیفہ ان کے ساتھ تھا، اور وہ خلیفہ کی ناک کے بال بنے ہوئے تھے، وہ ڈرتے تھے کہ اگر انہوں نے اپنی نفرت اور برہمی کا اظہار کیا، تو لرزہ خیز مظالم کا ہدف بننے سے محفوظ نہیں رہ سکیں گے۔ کیونکہ قوت و سطوت اور حکومت و شوکت انہی کے ہاتھ میں تھی خلیفہ ان کا کھلونا بنا ہوا تھا، لہٰذا وہ جرأت ہی نہیں کر سکتے تھے کہ اپنے جذبات طیش و نفرت کا برملا اظہار کر سکیں ایک مرتبہ یہ ایسا کرکے نتیجہ بھی بھگت چکے تھے، احمد بن نصر کی قیادت میں وہ بغاوت کے لئے اٹھے تھے، لیکن واثق نے یہ بغاوت برپا ہونے سے پہلے کچل دی، فتنے نے ابھی سر اٹھایا بھی نہ تھا کہ پامال کر دیا گیا، جو لوگ اس تحریک میں شریک تھے۔ انہیں عبرت انگیز سزائیں ملیں۔

اعتزال کے خلاف عوام و خواص کی یلغار

لیکن جب متوکل نے پالیسی بدلی اور معتزلہ کو مردود بارگاہ قرار دیا، تو غیظ و غضب کا وہ طوفان جو آتش فشاں پہاڑ کی طرح دل ہی دل میں سلگ رہا تھا، لاوا بن کر ابل پڑا، اور اعتزال کے خلاف عوام و خواص کے دل میں جو جذبات بھڑک رہے تھے، وہ رنگ لائے، اور حرکت رجعیہ —— تحریکِ مخالف معتزلہ —— پوری قوت و شدت کے ساتھ نمودار ہوئی اور بروئے کار آگئی۔

"مبتدعہ" —— معتزلہ —— نے جو بدعتیں ایجاد کی تھیں، وہ ترک کر دی گئیں اور اقوال "سلفِ صالحین" کی طرف رجوع عام ہو گیا۔ لوگ، سڑکوں اور گلیوں اور چوراہوں پر جوشِ مسرت سے بے قابو ہو کر طربیہ گیت گانے لگے[1]

اور ایک شاعر نے تو زوالِ دولت، اہلِ بدعت اور حزبِ ابلیس کے ادبار پر پورا ایک قصیدہ لکھ ڈالا۔

:—— اہلِ بدعت کی مدت ختم ہو گئی۔

:—— ان کی رسی ٹوٹ گئی

---

[1] نفح الطیب ج ۳، ص ۱۵۸

:——— ان کی جماعت پراگندہ ہوگئی۔
:——— جو درحقیقت ابلیس کی جماعت تھی۔
:——— اے لوگو! ان بدعتیوں کی صف میں
:——— کوئی خلیفہ اجل اور امام متبع بھی تھا؟
:——— جیسے سفیان ثوری،
:——— جنہوں نے لوگوں کو زہد اور ورع کے نکتے سمجھائے
:——— یا سلیمان
:——— جس کی راتیں خدا کے ڈر سے عبادت میں گزرتی تھیں۔
:——— یا فقیہہ حرمین امام مالک
:——— جو علم کا ایک بحر بے کراں تھا۔
:——— یا فخر جوانان اسلام احمد
:——— جو دبنگ جیالا تھا۔
:——— اسے کوڑوں سے ڈرایا گیا، مگر وہ خائف نہ ہوا
:——— جب تلوار اس کے سامنے چمک رہی تھی تو
اس کی پلک تک نہ جھپکی![1]

احمد بن نصر کا جنازہ لوگوں کے جذبات اپنے اظہار کا بہانہ ڈھونڈ رہے تھے، اور موقع ملتے ہی وہ پھوٹ پڑتے تھے، مثلاً جب احمد بن نصر کا جنازہ اٹھا تو بغداد کے لوگ کاندھا دینے کے لئے ٹوٹ پڑے۔ یہاں تک کہ متوکل اس اجتماعِ عام سے جو ٹھاٹھیں مارتے ہوئے سمندر سے کم نہ تھا، گھبرا گیا، چنانچہ اپنے عامل کو اس نے لکھا کہ اتنے بڑے اجتماعات سے اللہ تعالےٰ باز رکھے[2]

اسی طرح جب امام احمد بن حنبل کا انتقال ہوا، تو ایک انبوہِ کثیر جنازے کے ساتھ ساتھ تھا۔[3] حاضرین

---

[1]

[2] الطبری، ج ۱۱، ص ۴۶، ۴۷

[3] المناقب، ص ۴۱۵

طبقات الشافعیہ ج ۱، ص ۲۰۴۔

میں سے ایک کا بیان ہے کہ اژدہام کی کیفیت یہ تھی کہ مجھے ایک ہفتہ تک امام صاحب کی قبر کی زیارت کے لئے انتظار کرنا پڑا، اور اس کے بعد بھی لوگوں کو چیرتا پھاڑتا آگے بڑھا۔

اس طرح امام صاحب کے جنازے نے ایک بہت بڑے مظاہرۂ عام دعوام کی صورت اختیار کر لی جس کے ذریعہ قوم نے ایک طرف تو امام صاحب کی ذاتِ گرامی سے اپنی عقیدت ظاہر کی۔ دوسری طرف "اہلِ بدع" پر لعنت بھیجی اور ان کے خلاف اپنے جذبات غم و غصہ کا اظہار کیا، بعض لوگ تو امام صاحب کی قبر سے چمٹ کر بیٹھ گئے، جنہ کا نام نہیں لیتے تھے، راتیں وہیں گزاریں۔ عورتوں تک کا یہ حال تھا کہ جماعت در جماعت زیارت کے لئے آ رہی تھیں۔ حکومت نے مجبور ہو کر سپاہ بھیجی تاکہ وہ مجمع کو منتشر کر دے۔ کیوں کہ وقوعِ فتنہ کا اندیشہ پیدا ہو گیا تھا[1]

حرکتِ رجعیہ کا اثر شعرا پر! ان حالات اور واقعات کے ساتھ یہ بھی پیشِ نظر رکھیئے کہ اس حرکتِ رجعیہ کا اثر اس زمانے کے شعرا کے اشعار میں بھی بہت نمایاں طور پر نظر آتا ہے، جو معتزلہ پر بڑے زبردست حملے کرتے تھے، اور ان کے بارے میں سخت اور درشت الفاظ استعمال کرتے تھے۔

غیظ و غضب کا مرکزی نقطہ قاضی احمد بن ابی داؤد کی ذات تھی۔ جو راس المعتزلہ تھے اور تمام ظلم آرائیوں اور سفاکیوں کے مسئولِ اوّل تھے۔

احمد بن ابی داؤد اور اعتزال کی ہجو میں حرکتِ رجعیہ سے قبل بھی شعرا نے اشعار کہنا شروع کر دیئے تھے لیکن وہ سینہ بسینہ تھے۔ لیکن حرکتِ رجعیہ کے ظہور کے بعد وہ زبان پر آ گئے، اس سلسلے میں ابو العتاھیہ[2] علی بن الجہم[3] وغیرہ کے ہجویہ اشعار اور دوسروں کے اشعار کتبِ تاریخ میں منقول و مذکور ہیں۔

ابن جہم نے ایک موقع پر احمد بن ابی داؤد کی ہجو کرتے ہوئے کہا:۔

:—— وہ آگ بجھ گئی جو خلفاء کے سامنے

:—— تو نے بھڑکائی تھی۔

---

[1] المناقب۔ ص ۴۱۸

[2] الطبری، ج ۱۱، ص ۴۶

[3] تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۵۳

[4] الاغانی۔ ج ۹، ص ۱۰۷، تاریخ بغداد ج ۱، ص ۲۹۸

: —— تو خدائے آسمان کی عقوبت سے ذرا نہ ڈرا،

: —— تو نے گمراہی اور فساد کی طرح ڈالی۔

: —— کتنے ہی بزرگ اور عالم تھے۔

: —— جنہیں تو نے زنجیروں میں جکڑ دیا

: —— کتنی مجلسیں تھیں جو اللہ کے لئے تھیں۔

: —— لیکن تو نے انہیں معطل و برخاست کر دیا، تاکہ ان میں حدیث کا بیان نہ ہو سکے۔

: —— کتنی مسجدیں تھیں جن کے قاضیوں کو تو نے منع کر دیا کہ

: —— کتنے گواہوں کی گواہیاں قبول نہ کریں۔

: —— کتنے چراغ تھے، جنہیں تو نے بجھا دیا۔

: —— تاکہ لوگ راہ راست سے بھٹک جائیں۔

: —— لوگ قید خانوں میں پڑے تھے۔

: —— تو صبا رفتار مراکب پر سوار تھا۔

: —— تو فالج میں مبتلا ہے، اور یہ اب جانے کا نہیں۔

: —— اور مرنے سے پہلے تو نے اپنی اولاد کی موت کا داغ بھی دیکھ لیا[1]

متوکل سے عوام کی خوش عقیدگی

ایک طرف تو معتزلہ کے خلاف جذبات کی شدت اور غیظ و غضب کا یہ عالم تھا، تو دوسری طرف متوکل سے خوش عقیدگی میں اضافہ ہو رہا تھا، جس نے آن کی آن میں معتزلہ کا قصر اقتدار منہدم کر دیا۔ لوگ اس کی عظمت اور شان کی توصیف میں رطب اللسان تھے۔ اس کے لئے خدائے بزرگ و برتر سے دعائیں کرتے تھے، اس کی مدح و ثنا میں مبالغہ کرتے تھے یہاں تک کہ کہنے والے نے یہاں تک کہہ دیا۔

"خلفا تو بس تین گذرے ہیں۔ ایک ابو بکر، جنہوں نے مرتدین سے جنگ کی دوسرے عمر بن عبد العزیز، جنہوں نے امویوں کے مظالم کا خاتمہ کیا اور تیسرا متوکل، جس نے سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر سے زندہ کر دی"[2]

---

[1] تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۵۵

[2] المناقب، ص ۳۵۶۔ طبقات الشافعیہ ج ۱، ص ۲۱۵، ۲۱۶

چنانچہ بعض لوگ تو متوکل کو "محی السنۃ"[۱] کے خطاب سے یاد کرنے لگے[۲] اور اس کی مدح میں اشعار کہنے لگے۔ اس سلسلے میں ابنِ الخبازہ کے اشعار بہت مشہور ہوئے:

معتزلہ کی ذِلّت معتزلہ کی اس بدانجامی کے اسباب و عوامل کیا تھے، ان پر بحث و گفتگو ہو چکی، اس سے زیادہ تفضیح اور کیا ہو گی کہ وہی معتزلہ جو عزّ و شان کے مالک تھے۔ ہدفِ انتقام و بلا بنے، اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ معتزلی کافر کا مرادف قرار پایا، جس پر صرف لعنت ہی بھیجی جا سکتی تھی، اور جو ہر طرح کی تقبیح اور تشنیع کا سزاوار تھا۔

شئونِ دولتِ عباسیہ پر ممالیک اتراک کا نفوذ لیکن زمانہ نے پھر کروٹ لی۔ حالات نے پھر پلٹا کھایا۔ صورتِ احوال اس وقت بالکل بدل گئی جب ممالیک اتراک[۳] نے شئونِ دولتِ عباسیہ پر پورا پورا اقتدار و تسلط حاصل کر لیا، ان ممالیک کو خلیفہ معتصم اپنا نگہبان بنا کر لایا تھا، اور ان کے لئے ایک پورا شہر سامرّا بسا دیا تھا، تاکہ عوام سے اور ان سے چپقلش کی کوئی صورت نہ پیدا ہو۔

تھوڑے ہی عرصے کے بعد، یہ سطوت و اقتدار کے مالک بن گئے۔ ان کے ہاتھ میں عنانِ اختیار آ گئی، چنانچہ انہوں نے خلیفہ متوکل کو قتل کر دیا، اور اس کی جگہ اس کے بیٹے منتصر کو تختنشین کر دیا،[۴] متوکل کے بعد خلفاء، ممالیک کے ہاتھ کا کھلونا بن گئے۔ انہوں نے عملاً ممالیک کی بالادستی قبول کر لی۔ انہی کے رحم و کرم پر زندگی بسر کرنے اور ان کے اشاروں پر رقص کرنے لگے۔

اور یہ ممالیک اتراک، بڑے اجڈ، اکھڑ، شعلہ مزاج اور درشت طبیعت واقع ہوئے تھے، ادب، تہذیب، شائستگی، ان چیزوں سے یکسر ناواقف۔ لڑائی جھگڑے۔ دنگا فساد، قتل و غارت اور جدال کے سوا انہیں کچھ آتا ہی نہ تھا۔

ان مشغلوں کے بعد، ان کا وقت عیش و تنعم میں گزرتا تھا، ظاہر ہے جن لوگوں کا ماضی یہ رہا ہو، اور حال

---

[۱] متوکل شیعوں کا بھی سخت مخالف تھا (ابن الاثیر ج ۷، ص ۶۵۔

[۲] اور ان پر کافی زیادتیاں کیں، اسی لئے "محی السنۃ" کہلایا۔ الطبری، ج ۱۱، ص ۳۶

[۳] ممالیک۔ یعنی غلام۔ اپنا اقتدار قائم رکھنے اور عوام کو کچلنے کے لئے معتصم نے یہ دیوپالے تھے۔ لیکن یہ بلائے جان ثابت ہوئے۔ (رئیس احمد جعفری)

[۴] الطبری، ج ۱۱، ص ۶۲، ۶۶

ایسا ہو، وہ حریت فکر کی قدر کیا جانیں؟ نہ مسائل فلسفہ وجدل سے انہیں کوئی دلچسپی تھی نہ اختلافات دینیہ اور منازعات فکر یہ برداشت کرسکتے تھے۔ چنانچہ یہ کوئی مستبعد بات نہ تھی کہ یہ حد پر قائم نہ رہے، باہر نکل گئے۔ ان کا پہلا ہدف متوکل بنا جس نے معتزلہ پر ضرب کاری لگائی، اور سنت کی طرف رجوع کیا تھا۔ یہ پہلا خلیفہ تھا جو ممالیک اتراک کے قبضۂ قدرت میں آیا، اور پھر سلسلہ چل پڑا۔

معتزلہ کی تنگ نظری اور کج فہمی

پھر مزید یہ کہ معتزلہ تنگ نظر اور فہم وخرد سے عاری تھے، اپنی تنگ نظری اور سوء تصرف کے باعث عوام کو برانگیختہ اور عامۃ الناس کو مشتعل کرتے رہتے تھے۔ جمہور امت کو انہوں نے اپنے سے نالاں کر رکھا تھا۔ اس طرح کی حرکتیں مختلف اور متنوع طور پر ان سے سرزد ہوا کرتی تھیں۔ کبھی یہ اصحاب فقہ وحدیث کی توہین کرتے، اور انہیں کذب وتزویر سے متہم کرتے۔ کبھی ان کے وظائف اور ارزاق بند کردیتے، اور اصحاب حدیث نبوی کا عالم یہ تھا کہ اپنا سارا وقت تدریس حدیث میں صرف کرتے تھے۔ ان کے آذوقے کا انتظام یا تو حکومت بیت المال سے کرتی تھی، ورنہ اکابر و اعیان امت ان کے مصارف کے کفیل ہوجایا کرتے تھے۔ لیکن معتزلہ نے جب انہیں تدریس حدیث سے روک دیا، اور ان کے وظائف کا سلسلہ بند کردیا، اور براہ راست حجیت حدیث پر حملہ آور ہوئے، اور اکثر احادیث کا ناقابل اعتماد واعتبار قرار دیا تو محدثین نے محسوس کرلیا کہ اگر معتزلہ اپنی سطوت وقوت پر قائم رہے، اور اس قلعے پر ان کی حکومت وجلال کا یہی عالم رہا تو بہت جلد وہ وقت آجائے گا، جب حدیث کو کوئی پوچھنے والا نہیں رہے گا اور اس کی کوئی قدر و منزلت باقی نہیں رہ جائے گی، اور حدیث ایک بے قیمت علم رہ جائے گا۔ لہذا محدثین اعتزال کے بدترین دشمن بن گئے اور اس کی مقاومت و دفاع میں انہوں نے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ اس طرح معتزلہ نے اکابر صحابہ تک کو نہیں چھوڑا، نہ ان کے ادب واحترام کو ملحوظ رکھا، نہ ان کی شان اور وقار کو، ان حرکتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ دیندار لوگوں کو انہوں نے متنفر کردیا، اور انہیں اپنے خلاف مشتعل کردیا، انہوں نے فلسفے میں حدیث سے کام لیا اور اپنے مقاصد واقوال میں ایسی طرفگی پیدا کی، اور اسلام میں ایسے افکار و آراء داخل کردئے، جنہیں مسلمانوں نے اسلام کی روح سے بعید تر سمجھا، اور عقائد اسلام کے یکسر خلاف جانا، چنانچہ تعمق عقائد معتزلہ کے بارے میں وہ مشکوک ہوگئے۔ ان کی صحت ایمان بھی ان کی نظر میں مشتبہ ہوگئی، اور وہ باور کرنے لگے کہ یہ دین اسلام کے اصول کو منہدم کرنا، اور دین اسلام کی عمارت کو ڈھا دینا چاہتے ہیں۔ پھر معتزلہ صرف اسی حد تک آکر رک نہیں گئے۔ بلکہ انہوں نے اور بھی ایک بہت بڑے شر کا ارتکاب کیا، اور بہت بڑے خطرے کو مول لیا، ان کے دل میں یہ بات جاگزیں ہوگئی تھی کہ صرف وہی راہ اسلام کے رہرو ہیں، اور ان کے علاوہ جو دوسرے ہیں وہ خطاکار ہیں، انہوں نے کوشش کی کہ اہل سنت میں سے اپنے مخالف آراء رکھنے والوں کو کچل دیں۔ چنانچہ

ان لوگوں نے ان کا نام " حشویہ " رکھ دیا تھا۔ [1]

ابن اِرَوندی کا بیان

معتزلہ نے صرف اس بدلقبی ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ مخالفین کی شہادت رد کرنے اور انہیں کفر سے متہم کرنے لگے۔ خاص طور پر المردار، جو دوسروں کو کافر بنانے کا اس درجہ شائق تھا کہ اس نے —— جیسا کہ ابن ِروندی کا بیان ہے —— ایک کتاب قدر و تشبیہ پر لکھ ڈالی تھی۔ جس میں تمام ساکنان خطۂ خاک کو کافر قرار دیا تھا۔ [2] اس طرح فوطی اپنے مخالفین کا بے دریغ قتل اور انہیں دھوکا دینا بالکل جائز تصور کرتا تھا۔ یہ معتزلہ کے افکار و آرا سے اختلاف رکھنے والے لوگوں کا مال چوری کرنا، یا غصب کر لینا بالکل جائز خیال کرتا تھا، اور ان کے عقائدِ کفریہ کے باعث ان کا خون حلال سمجھتا تھا۔ [3]

جب امام احمد پوچھ گچھ کے لئے لائے گئے تو حاضرین میں سے ایک معتزلی نے کہا۔

" اے امیر المومنین! اس شخص کا خون میری گردن پر! " [4]

ابنِ ابی داؤد نے کہا:-

اے امیر المومنین! خدا کی قسم یہ شخص گمراہ، گمراہ کن اور بدعتی ہے'! [5]

ابنِ ساعد نے کہا:-

" یا امیر المومنین! اس کی گردن اڑا دیں۔ اس کا خون میں اپنی گردن پر لیتا ہوں "۔ [6]

سب سے آخر میں یہ کہ معتزلہ نے اپنے مخالفوں کو کچلنے اور نشانہ ستم بنانے میں انسانیت تک تج دی۔ نہ جانے کتنے قتل ہوئے، کتنے عذاب شدید سے دوچار ہوئے، کتنے جیل کی تنگ و تاریک کوٹھڑیوں میں محبوس و مقید کر دیے گئے۔

---

[1] شذرات الذہب، ج ۱، ص ۲۱

[2] الانتصار، ص ۶۸

[3] الانتصار، ص ۶۲ الملل والنحل ج ۱، ص ۸۰

[4] المناقب، ص ۳۲۷

[5] المناقب، ص ۳۲۲

[6] المناقب، ص ۳۲۰

اہل سنت کے وار معتزلہ پر

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ معتزلہ جس راستے پر چلے وہ غلط تھا انھوں نے جو حرکتیں کیں، ہرگز وہ بھی روا نہ تھیں۔ لیکن تکفیر کا حربہ پہلے ان کے خلاف استعمال کیا گیا، پھر انہوں نے اہل السنت کو نشانۂ تکفیر بنایا، اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ اہل السنت شروع ہی سے قدریہ کی مذمت کیا کرتے تھے، اور ان کے خلاف معروفِ عمل رہتے تھے۔

کیا وہ امام مالک بن انس[1] اور فقہا مدینہ اور امام شافعیؒ[2] نہ تھے جنہوں نے اپنی کتاب "القیال" میں معتزلی کی شہادت قبول کرنے سے انکار کیا ہے؟ کیا وہ امام ابو یوسفؒ[3] نہ تھے جنہوں نے معتزلہ پر کفر کا الزام لگایا، کیا امام محمد بن الحسن نے یہ فتوے نہیں دیا کہ جو معتزلی کے پیچھے نماز پڑھ لے، اسے چاہیئے کہ اپنی نماز کا اعادہ کرے[4] جاحظ کو اپنی مجلس سے جوتوں کا ہار پہنا کر نہیں نکال دیا تھا۔[5]

" اور اس سے کہا تھا: ایک قدری کی بہترین پوشش پاپوش ہی ہے،! "

---

[1] ۱۷۹ھ (۷۹۵ء)

[2] ۲۰۴ھ (۸۱۹ء)

[3] ۱۹۲ھ (۸۰۷ء)

[4] ۲۱۶ھ (۸۳۱ء)

[5] الفرق بین الفرق، ص ۱۵۶

اصحابِ سُنّت اور معتزلہ

لیکن یہ بدترین موقف جس پر معتزلہ اپنے دورِ حکومت و سطوت میں قائم تھے، وہ تھا، جس پر وہ اس لئے گامزن ہوئے تھے کہ اہل السنت نے بھی ان پر پے در پے حملے کئے تھے، اور ان پر کفر کے فتوے عائد کئے تھے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں۔ جن حامیانِ سنت نے معتزلہ کا دورِ حکومت پایا، یا اس کے بعد مودار ہوئے۔ انہوں نے معتزلہ کے بارے میں جو حکم لگائے۔ وہ سابق کے لگائے ہوئے احکام سے بھی کہیں زیادہ سخت تھے، خاص طور پر ان لوگوں کے خلاف جو خلق قرآن کا دم بھرتے تھے۔ کیوں کہ یہی مسئلہ تھا، جس نے انہیں مبتلائے ظن کیا تھا، ایک مرتبہ کسی نے امام احمد بن حنبل سے سوال کیا:۔

"جو شخص قرآن کو مخلوق کہتا ہے، آپ اس کے بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں؟"

امام صاحب نے بے تامل جواب دیا۔

"کافر ہے"

اس نے پھر پوچھا۔

"اور ابنِ داؤد کے بارے میں کیا رائے ہے آپ کی؟"

امام صاحب نے فرمایا:۔

"باللہ العظیم وہ تو کافر ہے" [1]

سلیمان ابنِ داؤد الہاشمی کہا کرتے تھے۔

"جو قرآن کو مخلوق کہتا ہے، کافر ہے!" [2]

محمد بن یحییٰ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے کہا:۔

"جو شخص قرآن کو مخلوق کہتا ہے، وہ کافر ہے، وہ دائرۂ ایمان سے خارج ہو گیا، اس کی بیوی پر طلاق مغلظہ واقع ہو گئی۔ اس سے توبہ کرائی جائے۔ اگر تائب ہو جائے تو خیر! ورنہ اس کی گردن اڑا دی جائے، اور اس کا مال مسلمانوں کے درمیان غنیمت قرار دیا جائے۔ اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ کیا جائے" [3]

بغدادی نے محمد بن الحسن کے قول پر اتنا اضافہ کیا ہے کہ:۔

---

[1] تاریخ بغداد ج ۴، ص ۱۵۳

[2] الغنیۃ المرتادہ، ص ۶۸

[3] الصواعق المرسلہ، ج ۲، ص ۳۰۸

۱؎ معتزلی کی نمازِ جنازہ نہ پڑھی جائے ۔ "۱؎

ہشام الفوطی اور ان کے اصحاب کے بارے میں ان کا قول ہے ۔

" مسلمانوں کے لئے ان لوگوں کا مال اور خون حلال ہے ۔ جس میں سے خمس نکالا جائے گا ۔ ان میں سے اگر کوئی قتل کردیا جائے تو قاتل سے نہ قصاص لیا جائے گا ، نہ دیت ، نہ کفارہ ، بلکہ وہ بارگاہِ الٰہی میں تقرب کی نعمت سے مالامال کیا جائے گا ۔ " ۲؎

معتزلہ کا دَورِ ابتلاء اور اُس کے اسباب

اب رہا ان کا دورِ ابتلاء ومحن سے گزرنا ، سو اس کے متعدد وجوہ ہیں :-

سب سے اہم وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے اصولوں کی مخالفت کی ، اور ارکانِ مذہب میں سے ایک اہم رکن کو منہدم کردیا ، کیوں کہ معتزلہ کی جس باب میں خاص طور پر شہرت تھی ، وہ ان کا یہ قول تھا کہ فرد کو اپنے افعال واعمال میں حریت حاصل ہے ۔ اس حریت کا معتزلہ برابر دفاع کرتے رہے ، وہ عقلِ بشری کا احترام کرتے تھے ، اور انسان کو عاقل بااختیار مانتے تھے ، اور اس کے قائل تھے کہ عمل میں اسے پوری پوری آزادی حاصل ہے اور اس اصول کے تابع جملہ تصرفات کے قائل تھے ۔ لیکن اس کے بعد اپنے عقائد میں سے ایک مخصوص عقیدے کی دعوت دینے لگے ۔ اگر کوئی شخص اس سے انکار یا اعراض کرتا تو یہ اسے اس پر مسلط کرنے کی سعی کرتے ۔ اس طرح انہوں نے اپنے چند عقائد اور اصولوں کو توڑا ، اور ان میں رخنہ ڈالا ، اور ظاہر کردیا کہ یہ حریتِ فرد کے صحیح مفہوم سے ناآشنا ہیں ، نہ عقل کی قدر وقیمت سے بہرہ ور ہیں ۔ کیونکہ اگر حریت رائے کا حاصل یہ تھا کہ ایک معتزلی خلقِ قرآن کا عقیدہ رکھنے میں آزاد ہے ، یا دوسرے معتقدات ومسائل اختیار کرنے میں بااختیار ہے تو دوسروں کو یہ آزادی کیوں حاصل نہیں ہے ؟

کیا حریت کی کوئی قسم ایسی بھی ہے ، جو قوت واقتدار کے بل پر دوسروں سے زبردستی منوائی جاسکتی ہے ؟

معتزلہ کی مسئولیت اور اس کے حدود

اب ہم دورِ ابتلاء ومحن سے متعلق معتزلہ کی مسئولیت اور اس کے حدود پر گفتگو کریں گے ۔

۱؎ اصول الدین ۔ ص ۳۴۲

۲؎ الفرق بین الفرق ، ص ۱۵۱

کرینگے اور ہم معتزلہ کے ساتھ انصاف نہیں کریں گے۔ اگر عامۃ المسلمین کے دورِ ابتلاء ومحن کو صرف معتزلہ کا عمل قرار دیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں، معتزلہ سب سے بڑے عامل کی حیثیت اس سلسلے میں ضرور رکھتے تھے، اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ انہوں نے اپنے زیرِ اثر خلفاء کو بھڑکایا بھی خوب، لیکن ایک اس سے بھی بڑی چیز تھی۔ اور جس کی ذمہ داری معتزلہ پر نہیں تھی۔ اور وہ تھی خلفاء کی استبداد لپسندی ان مسائل میں، ان کی قہرمانیت اور استبداد پسندی اسے کسی قیمت پر گوارا ہی نہیں کرسکتی تھی کہ ایسے شخص کا چہرہ دیکھ سکیں جوان کا مخالف یا ان کی رائے کا مخالف ہو، انہوں نے ایک رائے قائم کرلی۔ لیکن اس رائے کے خلاف کچھ سننا گوارا نہیں کیا۔

ایک دوسری بات اور بھی تھی!

وہ یہ کہ معتزلہ سے اہل السنت کی بدسلوکی نے ان کے عقائد کو بدل دیا، اور قبل از دورِ ابتلا وہ اپنے انہی اصولوں سے بہت دور ہوگئے۔ اور آخر انہوں نے اپنے اقتدار سے فائدہ اٹھا کر تشدد کا دور شروع کردیا، انہوں نے سوائح کو بدل دینا چاہا، اور ضمائر پر پہرے لگادیئے۔ لوگ ان باتوں سے بھڑک اٹھے۔ اور ان کی مخالفت کے جوش میں دیوانے ہوگئے، امام احمد کا ثبات واستقلال دیکھ کر ان کی اور زیادہ ہمت افزائی ہوئی تو خلیفہ معتصم نے انہیں طرح طرح کی اذیتیں پہنچائیں۔ لیکن وہ اپنے اصول اور عقیدے کی صلابت پر قائم رہے۔ وہ جیل کی تنگ وتاریک کوٹھری میں پابندِ سلاسل کرکے جھونک دیئے گئے، اور عرصۂ دراز تک وہاں کی سختیاں جھیلتے رہے۔ ان کے بدن پر اس شدت کے ساتھ کوڑے لگائے گئے کہ گوشت کے ٹکڑے الگ ہوگئے۔ موت آنکھوں کے سامنے پھر رہی تھی۔ مصائب موت سے بدتر تھے۔ لیکن نہ ان کی پیشانی پر شکن آئی، اور نہ ان میں کسی طرح کی کمزوری اور مداہنت پیدا ہوئی۔

امام احمد بن حنبلؒ سے معتزلہ کا سلوک

معتزلہ کی ایک آخری غلطی بہ سلسلۂ ابتلائے عوام وخواص یہ تھی کہ انہوں نے امام احمد بن حنبلؒ جیسے شخص کو ہدف بنایا، جو شہامت اور بطالت کی تمثالِ اعلیٰ تھے شمع ہدایت تھے۔ دین اور ایمان کا بھڑکتا ہوا شعلہ تھے۔ معتزلہ نے اپنے اس اقدام سے امام صاحب کو عوام کی نظر میں اولیاء اللہ کے مرتبے پر پہنچا دیا، لوگ ان سے برکت لیتے تھے، اور ان کی قبر کا مسح کرتے تھے۔ معتزلہ نے اپنی اس حرکت سے امام صاحب کو محبوبِ عوام بنا دیا۔ لوگوں کے دلوں میں ان کی محبت بہت زیادہ بڑھ گئی۔ لوگ وفورِ محبت سے ان کے گرد منڈلاتے تھے۔ ان کے اعداء سے نفرت کرتے اور ان سے کلّا بہ کلّہ لڑنے کی تیاریاں کرنے لگے۔

شعرا کی طرف سے مدح امام

امام صاحب کی مدح وثنا میں شعراء نے شعر موزوں کرنے شروع کر دیئے۔ ان اشعار سے اس شعور کی صحیح صورت نظر کے سامنے آجاتی ہے، جو امام صاحب کے لئے لوگوں کے دلوں میں موجود تھا، اور اس مقام رفیع کا اندازہ ہو جاتا ہے، جس پر لوگوں نے انہیں فائز کر رکھا تھا۔

چنانچہ امام صاحب کا مرثیہ کہتے ہوئے عبداللہ بن محمد الانصاری نے شعر موزوں کی صورت میں اپنے تاثرات کا اظہار یوں کیا۔

:—— میرا امام وہ اللہ کا بندۂ جری ہے۔

:—— جسے شان وشوکت کے ساتھ لوگوں نے بغداد میں دفنایا ہے۔

:—— دین کے معاملے میں اپنے آپ کو قربان کر دینا اس کے لئے ایک آسان کام تھا۔

:—— چنانچہ ہمارے امام نے اپنا جسم خاکی راہِ خدا میں قربان کر دیا۔

:—— خدا کی قسم ابن حنبل صابر تھا۔

:—— صاحب شرم وبصیرت تھا، اور کوئی اس کا پشت پناہ نہیں تھا۔

:—— جب تک میں زندہ ہوں حنبلی رہوں گا، اور جب مر جاؤں۔

:—— تو اے بھائیو! میری یہی وصیت تمہارے لئے ہے،![1]

ایک دل گداز مرثیہ

جعفر بن احمد السراج نے بھی امام صاحب کا ایک دل گداز مرثیہ کہا ہے:۔

:—— خدا کی قسم مذہب احمد پر۔

:—— جب تک زندہ ہوں، قائم رہوں گا،

:—— اسے بھی خلق قرآن کی طرف اس کی دعوت دی گئی، جیسے اس کے سوا دوسروں کو دی گئی تھی

:—— لیکن اس نے اس دعوت پر کان بھی نہیں دھرا، نہ اسے قبول کیا۔

:—— کوڑوں کی ضرب اور جیل کی سختی نے اسے

:—— سنت غرا اور مذہب جلی سے منحرف نہیں کیا۔

:—— اس پر تابڑ توڑ کوڑے پڑتے رہے، یہاں تک کہ:۔

:—— جلاد کے ہاتھ ضرب لگاتے لگاتے شل ہو گئے

---

[1] المناقب، ص ۴۳۳

: ——— پس ہے کوئی جو اس تک یہ پیام پہنچا دے کر۔

: ——— ہر محفل میں اہلِ علم اس کے اسوے پر غم کرتے ہیں'! [1]

معتزلہ کی بے تدبیری

بلا شبہ نفوس عامہ میں رجعیت جذب ہو چکی تھی۔ اکثر علماء دین جاگزیں تھی، وہ سلف کی مخالفت میں کوئی بات نہیں سن سکتے تھے۔

لیکن معتزلہ کی ذمہ داری یہ ہے کہ انہوں نے اپنی بے تدبیری سے یہ آگ جو اندر ہی اندر سلگ رہی تھی بھڑکا دی۔ پس ہمیں ماننا پڑے گا کہ خلقِ قرآن کے مسئلے میں لوگوں کو مبتلائے محن کرکے معتزلہ نے خود اپنے اصول توڑے، اور امت میں نزعتِ رجعیہ کو تقویت پہنچائی، اور اس میں لعنادت اور شورش کا جذبہ پیدا کیا، جس کا بالآخر نتیجہ یہ نکلا کہ وہ سقوط سے دو چار ہوئے۔ کہنا چاہیے، انہوں نے اپنی قبر اپنے ہاتھوں کھودی۔

O

---

[1] المناقب - ص ۴۳۲

معتزلہ، جبر کی رجعیت سے ظہورِ اشعریہ تک

انقلابات و تغیرات کی تدریجی داستان

معتزلہ دوراہے پر کوئی شبہ نہیں، ۲۳۷ھ کے بعد سے معتزلہ نے اپنے آپ کو بے بسی اور بے کسی کی حالت میں پایا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کے اوپر بڑا کٹھن وقت گزرا۔ وہی حکومت جو ان کے زیرِ قدم تھی، تلوار بن کر ان کے سر پر لٹکنے لگی، اور وہ شخص جو ان کے سامنے یارائے تکلم نہ رکھتے تھے، جو ان کے تختۂ مشقِ ستم بنتے رہے تھے اور جنہوں نے ان کے ہاتھوں طرح طرح کی اذیتیں اور مصیبتیں برداشت کی تھیں۔ اب اپنی چشمِ تماشا سے ان کی زبوں حالی دیکھ رہے تھے۔ خوش ہو رہے تھے، اور مزے لے لے کر ان پر حملہ آور ہو رہے تھے۔ ان پر تابڑ توڑ ہولناک ضربیں لگا رہے تھے۔ ان کا خاتمہ کر دینے پر تلے ہوئے تھے، اور معتزلہ بے بسی کے ساتھ ہدفِ ستم بن رہے تھے۔ ان کی سمجھ میں نہیں آ رہا تھا کہ اب کیا کریں؟

حکومت کے غضب سے بچنے کی سعی کریں؟ یا اس کی رضامندی اور خوشنودی حاصل کرنے کی جستجو کریں، حنابلہ اور رافضہ کے طمانچے کھائیں یا رائے عامہ کی ٹھوکریں برداشت کریں؟

معتزلہ دوراہے پر کھڑے ہوئے تھے، اور حیران تھے کہ کیا کریں؟ اور کدھر جائیں؟

اب اصحابِ حدیث کی بن آئی تھی، اور وہ ان پر کاری ضربیں لگا رہے تھے، اہل السنت اور رافضہ اپنے باہمی اختلافات کے باوجود اپنے مشترک دشمن —— اعتزال —— کو کچل دینے میں ایک

۱؎ ۲۳۷ھ - ۳۰۰ھ (۸۵۱ء - ۹۱۲ء)

دوسرے سے تعاون کر رہے تھے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کاتبانِ سنت مثلاً بغدادی اور شہرستانی معتزلہ کا رُدّ کرتے ہوئے ان کے دشمنوں اور مخالفوں کی کتابوں پر بھروسہ کرتے اور ان سے اقتباس کرتے ہیں خاص طور پر ابن الروندی کی کتاب "فضیحۃ المعتزلہ"

معتزلہ کے داخلی اختلافات

یہ قوتیں جو معتزلہ کے خلاف برسرِ کار اور ان سے برسرِ پیکار تھیں بہت بڑی اور عظیم تھیں۔ لیکن بایں ہمہ ان میں یہ دم نہ تھا کہ معتزلہ کو ختم کر دیتیں۔ دشمن قوی، متحد الکلمہ اور داخلی اختلافات سے پاک تھا۔ معتزلہ پر جو چوٹیں پڑیں، اور جو ضربیں لگیں وہ ایسی نہیں تھیں، جو ایک ایسے گھر پر لگتی ہیں، جس کی دیواریں مضبوط، اور ستون محکم ہوں۔ بلکہ ایسے ہیکل پر یہ واقع ہوئیں، جس میں رخنے تھے۔ جس کے ارکان متزلزل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ مخالف قوتیں اس قدر سرعت کے ساتھ معتزلہ پر غالب آگئیں، کیوں کہ صفوفِ معتزلہ میں حرکت انفصالیہ پیدا ہو چکی تھی۔ متوکل کے ہاتھوں پٹنے کے بعد وہ ہوش وحواس کھو بیٹھے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ بہ آسانی وہ زد پر آگئے، اور انہیں کچل دینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی۔

حرکتِ انفصالیہ کے دو اسباب

معتزلہ کی اس حرکت انفصالیہ کے دو اسباب تھے، ایک قدیم ایک متاخر۔

سبب قدیم کی تاریخ شروع ہوتی ہے، معتزلہ کے نظریۂ احترام عقل انسانی اور حریت ارادہ ورائے سے۔

کھلی ہوئی بات ہے حریت رائے کا نتیجہ تعدد آراء کی صورت میں اور تعدد مسائل کی صورت میں برآمد ہوتا ہے، جیسے پروٹسٹنٹ پوپ کے کلیسائے لاطینی سے الگ ہوگئے، کیونکہ وہ بھی تکوینِ عقائد میں حریت رائے وارادے کے قائل تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ متعدد فرقوں میں منقسم ہوگئے۔ اس کے برعکس پوپ کا کلیسا اپنے ایک ڈھرے پر بغیر اختلاف وانقسام کے اب تک قائم ہے، اس طرح معتزلہ میں اختلافاتِ کثیرہ پیدا ہوئے اور مسائل توحید وعدل میں ہر ایک جداگانہ رائے کا حامل بن گیا، اور ان فرعی اختلافات میں وہ جوش وخروش دکھایا گیا، جو بنیادی عقائد کے جوش وخروش سے کسی طرح کم نہ تھا۔

نتیجہ یہ ہوا کہ معتزلہ بھی بہت سے فرقوں میں بٹ گئے۔ جس کی تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

جغرافی انقسام وتفرق

انقسام وافتراق کی اس حد پر معتزلہ آکر رک نہیں گئے۔ جغرافی اعتبار سے بھی ان میں انقسام وافتراق پیدا ہوا۔ معتزلہ کا بغدادی مدرسۂ فکر ایک دوسرے سے

نہ صرف الگ بلکہ متضاد و مغائر بھی تھے۔ ان دونوں میں جنگ و پیکار کا سلسلہ پوری قوت و شدت کے ساتھ جاری رہتا تھا، یہاں تک کہ ابن قتیبہ نے اس چیز کو اپنے انتقاد میں حجت بنا کر اس سے کام لیا، کہا

"لوگوں میں سب سے زیادہ مختلف الرائے معتزلہ ہیں۔ دین کے کسی امرِ واحد میں بھی دو معتزلی شیوخ باہم متفق نہیں ہیں، بہ خلاف اہلِ السنت کے سب کے سب اپنے اصولِ واحد پر مجتمع ہیں"! [1]

میرا مقصد اس تفصیل سے یہ نہیں ہے کہ میں حریتِ فکر کی قدر و قیمت گھٹانا چاہتا ہوں۔ لیکن میرا یہ اعتقاد ضرور ہے کہ معاملات و مسائل میں اطلاقِ عقل پر کچھ قیود ضرور ہونے چاہئیں۔ میری یہ پختہ رائے ہے کہ حریتِ فکر تقدم اور ترقی کے لوازمات میں سے ہے۔ لیکن بدقسمتی سے معتزلہ نے اپنی حریتِ فکر کو آزاد اور بے لگام بنا لیا تھا، اور اس مسئولیت کو بالکل نظر انداز کر دیا تھا، جو اس حریت کی متقاضی ہوئی ہے۔ انہوں نے اس حریت کو حد کے اندر نہیں بلکہ حد سے باہر نکال دیا ہے۔

کفرسازی کا دور رجال و اصحابِ اعتزال کے مابین معاملہ صرف جدل مناظرہ ہی تک محدود نہیں رہا، بلکہ تکفیر تک پہنچ گیا۔ بصرے کے معتزلی، بغداد کے معتزلہ کو کافر کہتے تھے، اور بغداد کے معتزلی بصرے کے معتزلہ پر کفر کا فتوےٰ عائد کرتے تھے۔ [2]

یہ فرق معتزلہ تکفیر کے دریا بہایا کرتے تھے۔ اور اس موضوع پر طویل و ضخیم کتابیں تحریر کیا کرتے تھے بغدادی نے معتزلہ کی تکفیرِ باہمی کی بہت سی مثالیں دی ہیں مثلاً

:— ابوالہذیل العلاف نے اپنے شاگرد نظام کو کافر قرار دیا، اور ایک کتاب "الرد علی النظام" لکھی۔

:— اپنی دوسری کتابوں میں نظام پر کفر کا فتوےٰ، ان کے خیالات دربارۂ عرض انسان اور جزء لایتجزیٰ کی بنا پر صادر کیا۔

---

[1] تاویل مختلف الحدیث، ص ۱۷، ۱۹

[2] الفرق بین الفرق، ص ۱۶۷

میرا خیال ہے کہ فرق اسلامیہ کی تکفیرِ باہمی، اس لفظ کے اصل معنیٰ سے خالی تھی۔ اس لئے اس کا اثر بہت کم تھا۔ اس کے معنیٰ اسلام سے خروج کے نہیں تھے۔!

: ــــــــ جعفر بن حرب نے خود انہیں کافر قرار دیا، اور مدار کفر یہ قرار دیا کہ وہ جزء لا یتجزیٰ کا ابطال کرتے ہیں ۔

: ــــــــ الجبائی کو ان کے قول " متولدات " کی بنا پر کافر ٹھہرایا

: ــــــــ الاسکافی نے ایک کتاب رقم کی، جس میں بہت سے کفر کے فتوے صادر کر دیئے [۱]

: ــــــــ جعفر بن حرب نے ایک کتاب " توبیخ ابی الہذیل " کے نام سے لکھی، جس میں اپنے استاد کو کافر قرار دیا ۔

: ــــــــ الجبائی نے بھی ابوالہذیل کا رد کیا، اور مسئلہ خلق سے متعلق ان کے نظریات کی بناء پر انہیں کافر گردانا [۲]

: ــــــــ المردار نے تو ایک ضخیم کتاب ابوالہذیل کے "فضائح" پر لکھ ڈالی ۔

: ــــــــ الکعبی نے ایک کتاب لکھ کر اپنے استاد الخیاط کو کافر بنا دیا ۔

صرف اس پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان تمام معتزلہ کو کافر قرار دیا، جو اخبار آحاد کی حجت کی نفی کرتے تھے ۔ [۳]

: ــــــــ معتزلہ کے نزدیک عبدالسلام الجبائی اس لئے کافر تھے کہ وہ "عقوبت" کے بارے میں ایک خاص خیال رکھتے تھے [۴]

: ــــــــ اور اسکافی کو اس لئے کافر ٹھہرایا کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اللہ تعالےٰ بچوں اور پاگلوں پر ظلم کی قدرت رکھتا ہے ۔ لیکن عقلاء پر ظلم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا [۵]

: ــــــــ اور بشر بن معتمر کو اس لئے کافر قرار دیا کہ وہ " لطف " کے مسئلے پر منفرد رائے رکھتے تھے [۶]

---

۱ ۔ الفرق بین الفرق ، ص ۱۱۵

۲ ۔ الفرق بین الفرق ، ص ۱۰۲

۳ ۔ الفرق بین الفرق ، ص ۱۶۵

۴ ۔ الفرق بین الفرق ، ص ۱۷۱

۵ ۔ الفرق بین الفرق ، ص ۱۵۵

۶ ۔ الفرق بین الفرق ، ص ۱۴۱ ، ۱۴۲

:—— بغدادی نے ذکر کیا ہے کہ ایک مجلس میں سات کبار معتزلہ جمع ہوئے، اور ظلم پر خدا کی قدرت پر گفتگو کرنے لگے، یہ گفتگو مجادلے میں بدل گئی۔ اٹھے تو ایک دوسرے کو کافر کہتے ہوئے [۱]

:—— ابن الروندی کی روایت کہ اکثر معتزلہ، نظام، بشر، اور جعفر بن مبشر کو اس لئے کافر کہتے تھے کہ ان لوگوں کا قول تھا کہ فی الحقیقت لوگ قرآن کو نہیں سنتے، اور مصاحف میں کتاب اللہ نہیں ہے۔ اسے صرف بطور مجاز کلام اللہ کہتے ہیں [۲]

ہر ایک کافر تھا

غرض یہ تھا معتزلہ کا افتراق و اختلاف اور ذوق تکفیر، حالت یہ تھی کہ استاد شاگرد کو کافر کہتا تھا، شاگرد استاد کے لیے یہی لقب تجویز کرتا تھا، اس سلسلے میں انہوں نے بہت سی کتابیں قلمبند کر ڈالیں،

پھر یہ کیفیت ہوئی کہ معتزلہ سے ان کے انصار و رجال انفصال اختیار کرنے لگے۔

بشار بن برد

سب سے پہلے جس نے انفصال اختیار کیا، وہ شاعر، بشار بن برد ہے [۳]۔ بشار دراصل بن عطاء کے اصحاب میں تھا۔ اور ہمیشہ اس کی مدح و توصیف میں رطب اللسان رہتا تھا، پھر مٹی پر آگ کی فضیلت کے مسئلے پر اس کا مخالف ہوگیا، اور اس کی ہجو میں اشعار کہنے لگا [۴]

فضل الحذاء کی معتزلہ سے علیحدگی

اس کے بعد فضل الحذاء نے بھی معتزلہ سے جدائی اختیار کرلی، الخیاط کا بیان ہے کہ:-

"حذاء نظامی معتزلی تھا، یہاں تک کہ وہ خلط ملط کرنے لگا، اور حق کو ترک کردیا۔ چنانچہ معتزلہ نے اسے اپنے سے الگ کردیا، اور اپنی مجالس سے نکال دیا۔

اس کے بعد معتزلہ کی مخالفت ابن جاحظ نے کی۔ اس کے اقوال کی زنگارنگی دیکھ کر معتزلہ نے اس سے بھی بے تعلقی اختیار کرلی۔

ابن جاحظ سے معتزلہ کا اختلاف اتنا بڑھا کہ انہوں نے واثق کو اس کے خلاف بھڑکایا کہ یہ ملحد ہوگیا

۱۔ الفرق بین الفرق، ص ۱۸۵، ۱۸۸

۲۔ الانتصار، ص ۸۲

۳۔ ۱۶۸ھ (۷۸۴ء)

۴۔

۵۔ البیان والتبیین ج ۱، ص ۸

ہے۔ چنانچہ ابن ابی داؤد نے اس کے بارے میں حکم دیا کہ اس کی نگرانی کی جائے، اور اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا حکم نافذ ہو جائے، لیکن موت نے جلدی کی، قبل اس کے کہ وہ ہدفِ ستم بن سکتا، گوشۂ قبر میں پہنچ گیا[1]

احمد بن ابی داؤد کی ہجو اصفہانی نے سعید ابن حمید البغدادی، مشہور شاعر اور انشا پرداز کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کا باپ معتزلہ کے سربرآوردہ اصحاب میں تھا۔ لیکن احمد بن ابی داؤد اس کے بعض خیالات کی بنا پر اس کا مخالف ہو گیا، اس نے معتصم کو اس کے خلاف بھڑکایا اور کہا:۔

"یہ تو شعوبی اور زندیق ہو گیا ہے"

معتصم نے اسے جیل میں ڈال دیا۔ جہاں ایک عرصۂ دراز تک وہ دکھ جھیلتا رہا، پھر جب اس کی بے گناہی ثابت ہو گئی، تب رہا کیا۔ رہا ہونے کے بعد احمد بن ابی داؤد کا مخالف بن گیا۔ اس کی ہجو میں اشعار کہتا اور اس کے نسب پر طعن کرتا[2]

صفوفِ معتزلہ میں اختلال مذکورہ واقعات و حقائق کی روشنی میں یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ ان کے خلاف حرکتِ رجعیہ سے قبل ہی ان کی صفوں میں اختلال اور انتشار پیدا ہو چکا تھا۔ اور ان میں اختلاف و شقاق کی داغ بیل پڑ چکی تھی۔ لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں تھا، اور جو تھا وہ بھی خفیف تھا۔ کیوں کہ لوگ ان کی قوت و اقتدار سے خائف تھے اور خلیفہ کی رائے کے خلاف نہیں جاتے تھے۔ لیکن یہ خوف سلطانِ وقت کی گرفت اور عتاب کا تھا، لیکن جب حرکتِ رجعیہ ظہور پذیر ہوئی، اور معتزلہ کا سیاسی دبدبہ ختم ہو گیا، تو ان کے دشمن اور مخالف سینہ تان کر مقابلے میں اترے۔ اب صفوفِ معتزلہ میں حرکتِ انفصالیہ تیزی سے شروع ہو گئی، اور ان کے خلاف خود انہی کے بعض لوگ خروج و بغاوت کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے، مثلاً عیسیٰ الورّاق[3] جس نے ان کا ساتھ چھوڑ کر رافضہ سے پیمانِ دوستی استوار کر لیا تھا[4]

---

[1] الانتصار۔ ص ۱۴۹

[2] الاغانی، ج ۱۷، ص ۲

[3] ۲۴۷ھ (۸۶۱ ء)

[4] الانتصار، ص ۱۵۲

یا ابوالحسین احمد بن الراوندی[1] ہے[2] یہ بھی معتزلہ سے کٹ کر ان کے دشمن جاں رافضہ کا دوست اور ساتھی بن گیا تھا۔ اس نے انہیں خوش کرنے کے لیئے ایک کتاب "الامامت" لکھی اور معتزلہ پر طعن و اعتراض کرکے ان کا تقرب حاصل کر لیا[3]

ابن الراوندی اور اعتزال

صاحب "الوفیات" نے ابن الروندی کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ شخص بہت بڑا ماہر علم کلام تھا، اس نے اپنے زمانے میں بہت سے متکلمین سے مناظرے کئے اور بحث و گفتگو کی مجلسیں منعقد کیں[4]

عباسی نے "محاسن خراسان" جو ابوالقاسم الکعبی المعتزلی کی کتاب ہے۔ نقل کیا ہے۔

"ابن الروندی اپنے عہد کا سب سے بڑا کلامی تھا، میں نے اس سے بڑا مفکر اور مدقق نہیں دیکھا[5] وہ عقائد معتزلہ کا رمز آشنا تھا۔ ان کے دخائل اور اسرار سے بہت اچھی طرح واقف تھا!

یہی وجہ ہے کہ اس نے معتزلہ پر بڑے کاری وار کیئے۔ اور ان کے معائب اور نتائج ایسے طور پر آشکارا کیئے جس کا جواب نہیں۔

جاحظ کی "فضیلۃ المعتزلہ"

معتزلہ نے اس خطرے کا ادراک کر لیا تھا، جو ان پر منڈلا رہا تھا انہوں نے اپنے مستقبل کا نظارہ کر لیا تھا، جو ابھی پردۂ غیب میں تھا۔ اور ان کا منتظر تھا، چنانچہ انہوں نے اپنے مسلک کا دفاع، اور اپنے اغراض و مقاصد کا پروپیگنڈہ شروع کر دیا تھا، جاحظ[6] (جو خود بھی اپنے وقت کا رئیس معتزلہ تھا) کی کتاب "فضیلۃ المعتزلہ" اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی، یہ کتاب دستبرد زمانہ سے ضائع ہو چکی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اس کتاب کا وہ باب جس میں جاحظ نے مسلک اعتزال کا دفاع کیا۔ وہی ہے جسے امام عبیداللہ ابن حسان نے اپنی کتاب "الفصول المختار"[7] میں درج

---

[1] ۲۱۵ - ۲۹۸ھ (۸۳۰ - ۹۱۰ء)

[2] ابن الروندی کی تحقیق تاریخ اگر مطلوب ہو تو نیبرج کا مقدمۂ "الانتصار" ملاحظہ ہو ص ۴۳

[3] الانتصار، ص ۱۰۱، ۱۰۲

[4] الوفیات ج ۱، ص ۲۸

[5] معاہد التنصیص ج ۱، ص ۷۶، ۷۷

[6] ۲۵۵ھ

[7] الفصول المختار، ج ۲، ص ۱۱۷، ۱۴۷

کیا ہے۔ یہ کتاب جاحظ کی کتبِ مختلفہ کے مختلف ٹکڑوں پر مشتمل ہے اور یقیناً یہ باب اس ضائع شدہ کتاب کا ہے۔ اس باب میں جاحظ نے خلقِ قرآن پر دلائل پیش کئے ہیں، اور کوشش کی ہے کہ اپنے مخالفوں کے ساتھ بدسلوکی کے سلسلے میں معتزلہ کے طرزِ عمل کو حق بجانب ثابت کرے، اور انہوں نے جو شغل تکفیر شروع کر دیا تھا، اسے درست قرار دے، وہ کہتا ہے۔

"ہم انہی لوگوں پر کفر کا فتوےٰ عائد کرتے ہیں، جن پر اپنی حجت تمام کر لیتے ہیں، اور انہی لوگوں کو امتحان سے دوچار کرتے ہیں، جو اہل تہمت ہیں"![1]

غیر معتزلیوں پر جاحظ کے حملے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جاحظ نے اپنی اس کتاب میں صرف دفاع سے کام نہیں لیا، بلکہ اقدام و ہجوم سے بھی باز نہیں آیا ہے۔

چنانچہ مستشرق نیبرج کا قول ہے۔

"جاحظ نے صرف معتزلہ کی تحسین و ثناء پر اکتفا نہیں کیا ہے، نہ ان کے فضائل و مناقب پر آکر رک گیا ہے، بلکہ اس نے رافضہ کا رد کیا ہے، اور ان پر زبان طعن بھی دراز کی ہے، اور ان کے فضائح گن گن کر بیان کئے ہیں جیسا کہ جدول ابواب کتاب سے ظاہر ہوتا ہے۔ جسے الخیاط نے اپنی کتاب "الانتصار" میں ابن الروندی کے ضمنی کلام میں نقل کیا ہے۔ اور جیسا کہ الخیاط اور ابن الروندی کے مناقشے سے بھی ظاہر ہوتا ہے"![2]

جاحظ ادیب بے بدل تھا، بلند پایہ انشاپرداز تھا، حجت قوی، اسلوب متین۔ یقیناً اس کی کتاب نے لوگوں کا دل موہ لیا ہوگا، اور لوگوں کے قلوب پر غیر معمولی اور گہرا اثر چھوڑا ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ رافضہ

---

[1] العقول المختار، ج ۲، ص ۱۳۱

[2] مقدمۃ الانتصار، ص ۲۳، ۲۴

نے اس کے اوپر خصوصی توجہ مبذول کی، اور اس کے خیالات کی سختی سے تردید کی[1] اور اعتزال پر زبانِ طعن دراز کی۔ کتاب جاحظ کے رد میں جو کتابیں لکھی گئیں، ان میں اہم ترین کتاب "فضیحۃ المعتزلہ" ہے جو ابن الرِوندی کے قلم سے نکلی تھی، اور جو معتزلہ سے کٹ کر انصار رفض میں شامل ہوئے تھے۔

ابو الحسین الخیاط کا خیال ہے کہ ابن الرِوندی نے یہ کتاب لکھ کر معتزلہ سے انتقام لیا ہے، اور انہیں خوب جی بھر کے برا بھلا کہا ہے، اور علماء معتزلہ پر خوب نکتہ چینی کی ہے تاکہ شیوخ رافضہ کی خوشنودی حاصل کر سکے۔[2]

خود خیاط[3] نے بھی جاحظ کے نقشِ قدم کی پیروی کی اور اپنے مدرسۂ فکر اور اصحابِ معتزلہ کے دفاع میں ایک کتاب "الانتصار" لکھی جس میں ابن الرِوندی کا جواب دیا ہے، اور معتزلہ کی تعریف کی ہے۔[4]

ضعف و سقوط کا تسلسل

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ معتزلہ ضعف و سقوط سے دوچار ہوئے تو بس گرتے ہی چلے گئے۔ پھر کوئی کوشش ان کو دوبارہ انہیں ابھارنے میں کامیاب نہیں ہو سکی، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جاحظ اور خیاط کا دفاع بھی انہیں کوئی خاص فائدہ نہ پہنچا سکا، اپنے اختلافات کی ڈگر پر برابر قائم رہے۔ بلکہ یہ اختلافات روز افزوں قوی اور مستحکم ہوتے چلے گئے۔ نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ ایک ہی خاندان کے افراد تک آپس میں الجھنے لگے۔ چنانچہ روایت ہے کہ ابو علی الجبائی[5] اور ان کے فرزند ابو ہاشمؒ باہم متعدد مسائل میں مختلف الرائے تھے۔ جن کی تفصیل شہرستانی نے بیان کی ہے[6] باپ بیٹے میں جھگڑا ان مسائل سے متعلق، حد سے فزوں ہو گیا۔ یعنی دونوں شخصیتیں بصرے میں آخری اور معتزلہ میں زیادہ کارفرما تھیں۔ الامام ابن المرتضیٰ نے کوشش کی کہ ان دونوں کے اختلافات کو کم کر کے دکھائیں۔ جو لوگ صفوفِ معتزلہ میں انقسام اور افتراق کے شکوہ سنج تھے۔ انہیں نے یہ کہہ کر

---

1. الانتصار، ص ۱۴۲
2. " ۳۰۰
3. الانتصار، ص ۱۷، ۲۳، ۱۵۴، ۱۷۳
4. " ۳۰۳
5. " ۲۲۱
6. الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۵، ۸۸

مطمئن کرنا چاہا کہ تابع کی طرف سے متبوع کی مخالفت وقیق فروع میں کوئی ناگوار اور ناپسندیدہ چیز نہیں ہے، چنانچہ ابوحنیفہ سے کئی مواقع پر ان کے شاگردوں نے اختلاف کیا، ابو علی الجبائی نے ابوالھذیل اور شحام سے اختلاف کیا، چنانچہ امام موصوف نے اشعار ذیل میں ابوالحسن الکرخی سے خطاب کرتے ہوئے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے :-

: ــــــ لوگ کہتے ہیں کہ ابوؔ ہاشم کے درمیان -

: ــــــ اور ان کے والد کے مابین اختلاف کبیر ہے -

: ــــــ میں کہتا ہوں کیا یہ کوئی ناخوشگوار چیز ہے -؟

: ــــــ کیا یہ ان چیزوں میں ہے جو نامرغوب ہوا کرتی ہیں!

: ــــــ شیخ کو چھوڑ دو، اس سے کوئی تعرض مت کرو،

: ــــــ وہ تو ایک بحر بے کراں ہے

: ــــــ اور ابوہاشم ؟ بلاشبہ

: ــــــ وہ اس راہ پر گامزن ہے جو اس کے باپ کی ہے -

: ــــــ لیکن کلام لطیف سے جو چیز جاری ہے -

: ــــــ وہ ہے کلام خفی اور علم عزیز ! [1]

داخلی خلفشار کا نتیجہ ! اور معتزلہ پر آخری ضرب وہ ضرب شدید تھی۔ جس نے انہیں ہلا کر رکھ دیا تھا۔ ان میں تزلزل پیدا کر دیا، اور گویا ان کے زوال و انحطاط پر آخری مہر لگا دی -

اور یہ ضرب شدید بھی داخلی خلفشار کا نتیجہ تھی ــــ جو معتزلہ کے انقسام باہمی اور افتراق و اختلاف کی پیدا کردہ تھی -

اور یہ اس بات کی دلیل ہے ــــ جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں ــــ کہ عوامل خارجی معتزلہ کو منہدم اور غارت کرنے کے لئے کافی نہیں ہو سکتے تھے ــ خواہ وہ کتنے ہی قوی اور محکم کیوں نہ ہوتے ــ اگر وہ داخلی طور پر منظم اور متحد ہوتے -

پس معتزلہ نے اپنے سقوط کا سر و سامان خود بہم پہنچایا، اور خود ہی تباہی و بربادی کے راستے پر رہبری

---

[1] المنیۃ والامل، ص ۵۵، ۵۶ -

کرنے لگے۔

اور یہ ضربِ شدید اس وقت اپنی انتہا کو پہنچ گئی، جب ابوالحسن الاشعری ؒ نے معتزلہ کے انہدام و سقوط پر اپنی توجہ ابن الروندی کی طرح مبذول کر دی۔ یہ ابوالحسن الاشعری بھی ائمہ و رجال معتزلہ میں سے تھے۔ جو اب بغاوت کناں ان پر ٹوٹ پڑے تھے، اور ان کے قتال و غارت کے لئے ساعی تھے۔

ؒ ۲۶۰ - ۳۳۰ھ (۸۷۳ - ۹۴۱ء)

اشعری کی معتزلہ سے علیحدگی

اشعری نے اپنی والدہ کے شوہر ابو علی الجبائی کے گھر میں نشوونما کے مراحل طے کئے، یہ جبائی کے ربیب[1] اور شاگرد تھے۔ جبائی نے ان کی بہت اچھی طرح پرورش اور پرداخت کی، اور انہیں علم کلام میں ماہر کر دیا۔ پھر انہوں نے حسب مرضی خود اعتزال اختیار کر لیا، اور اپنے وقت کے ائمہ معتزلہ میں شمار ہونے لگے۔[2] لیکن بہت جلد وہ انہیں ناپسند کرنے لگے، اور ان کے خلاف لب کشائی کو اپنا شعار بنا لیا، اور ان کے اقوال کا رد کرنے لگے، یہ واقعہ ۳۰۰ھ[3] کے لگ بھگ کا ہے[4]

---

[1] ربیب: پالک

[2] الخطط (المقریزی)، ج ۴، ص ۱۸۶

[3] ۹۱۲ ع

[4] سال ۳۰۰ھ تاریخ اعتزال میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے، اس کی اہمیت کسی طرح سال ۲۳۷ھ ہجری سے کم نہیں ہے۔

جس چیز نے مجھے اس خیال پر قائم کیا ہے کہ اسی سال معتزلہ کی صف سے اشعری باہر نکلے، وہ یہ ہے کہ اشعری ۲۶۰ھ میں پیدا ہوئے (الوفیات - ج ۱، ص ۴۶۴) ابن الجوزی کا قول ہے کہ اشعری چالیس سال تک معتزلہ کے دمساز رہے۔ (المنتظم ج ۶، ص ۳۳۲)، پس اس حساب سے معتزلہ کے خلاف ان کے خروج کا سال ۳۰۰ھ ہی ہونا چاہیئے۔ میرے اس قول اور خیال کی تائید ابن خلکان سے بھی ہوتی ہے۔ جن کی روایت ہے کہ جبائی کا انتقال ۳۰۳ میں ہوا تھا (الوفیات ج ۱ ص ۶۸۶)

اشعری کا اعلان مسجد جامع میں

ایک دفعہ اشعری جمعہ کے روز جامع بصرہ میں کرسی پر بیٹھے، اور بہ آواز بلند گویا ہوئے۔

"جو مجھے جانتا ہے، وہ تو جانتا ہی ہے، اور جو مجھے نہیں جانتا، اسے میں بتاتا ہوں کہ میں فلاں ابن فلاں ہوں، میں خلق قرآن کا قائل تھا، میرا خیال تھا کہ اللہ تعالےٰ کا نظارہ آنکھ نہیں کرسکتی، میرا عقیدہ تھا کہ افعال شر کا میں خود خالق ہوں لیکن لوگو، گواہ رہنا، میں اپنے ان عقائد واہیہ سے توبہ کرتا ہوں۔ میں معتزلہ سے اور ان کے فضائح اور معائب سے یکسر بے تعلق ہو چکا ہوں[1]

اشعری کی اعتزال سے نفرت

اشعری کو اعتزال سے حد درجہ نفرت ہو گئی تھی، اس کی مقاومت میں وہ بہت زیادہ سرگرم تھے۔ جب ان کا انتقال ہوا تو ان کی زبان پر معتزلہ کے لئے لعنت کے الفاظ جاری تھے[2] ان کے استاذ جبائی جب ان سے ملے تو سخت ودرشت الفاظ کی بارش کردی، اور دونوں ہاتھا انسانیت سے باہر ہو گئے[3]

صاحب وفیات نے ایک مناظرے کا ذکر کیا ہے جو مسئلہ "اصلح" پر دو آدمیوں کے مابین برپا ہوا تھا، اور یہ دونوں جبائی اور اشعری تھے، جس سے قاعدہ اصلح کا فساد ظاہر ہوتا ہے، اور معتزلہ نے اسے اپنا عقیدہ بنا رکھا تھا۔

جبائی اور اشعری کا مناظرہ

مناظرے کی تفصیل یہ ہے:۔

اشعری ——— تین بھائی تھے۔ ایک مومن، متقی اور پرہیز گار تھا۔ دوسرا کافر، فاسق اور شقی تھا۔ تیسرا طفل کم سواد تھا۔ یہ تینوں مرگئے۔ ان پر کیا گزرے گی؟

جبائی ——— زاہد اہل درجات (جنت) میں شمار ہوگا، کافر اہل درکات (جہنم) میں سے ہوگا اور طفل کم سواد اہل سلامت میں سے۔!

اشعری ——— اگر وہ طفل کم سواد یہ چاہے کہ درجات زاہد تک پہنچ جائے تو اس کی اجازت اُسے مل جائے گی؟

جبائی ——— نہیں ——— اس سے کہا جائے گا تیرا بھائی اس درجے تک طاعات کثیرہ کے باعث پہنچا ہے

---

[1] الوفیات، ج ۱، ص ۴۶۴۔ الخطط (تعزیری)، ج ۴، ص ۱۸۶

[2] طبقات الشافعیہ، ج ۲، ص ۲۷۷۔

[3] الوفیات، ج ۱، ص ۶۸۶

اور تجھے طاعات سے کوئی بہرہ نہیں ملا، لہٰذا تو درجاتِ زاہد تک نہیں پہنچ سکتا۔

اشعری — اور اگر وہ طفلِ صغیر یہ کہے کہ درجاتِ زاہد تک نہ پہنچ سکنے میں میری تو کوئی تقصیر نہیں۔ کیوں کہ تو نے مجھے زندہ نہیں رکھا، اور طاعات و عبادت پر مجھے قدرت ہی نہیں دی۔

جبائی — تو اس کے جواب میں خداوند جلّ وعلا کہے گا، میں جانتا تھا کہ اگر تو زندہ رہتا تو گناہ سے آلودہ ہوتا، اور عذاب الیم کا سزاوار بنتا، پس میں نے تیری مصلحت کو ملحوظ رکھا!

اشعری — اور اگر اس موقع پر وہ کافر بھائی کہہ اٹھے یا اللہ، جس طرح تو میرے چھوٹے بھائی کا حال جانتا تھا، اُسی طرح میرا حال بھی جانتا تھا۔ پھر تو نے اس کی مصلحت کیوں ملحوظ رکھی، مجھے کیوں محروم رکھا؟

جبائی — تم پاگل ہو![1]

اشعری معتزلہ سے الگ کیوں ہوئے؟

اب یہ بات باقی رہ گئی کہ ہم یہ معلوم کرلیں کہ معتزلہ سے اشعری کا انشقاق کیوں عمل میں آیا؟ ان کے درمیان نقطۂ فاصلہ کیا تھا؟

بلاشبہ اشعری نے جو کہا، کر دکھایا، انہوں نے معتزلہ کا رد کیا، اور ان کے فضائح ظاہر کئے جیسا کہ ان کی کتابوں سے اور خاص طور پر دو کتابوں "الابانۃ" اور "المقالات" سے ظاہر ہے، اور اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ اشعری ایک زمانے میں کبار معتزلہ میں شامل ہو چکے تھے، وہ چالیس سال تک ان کے رفیق اور دمساز رہے، وہ ان کے دخائل اور اسرار سے بخوبی واقف تھے۔ وہ ان کے انداز جدل کے رمز آشنا تھے وہ جانتے تھے۔ ان کے اقوال کو کس طرح توڑا جا سکتا ہے؟

لیکن اشعری نے جو کچھ کیا یہی سب کچھ تھا؟ اور کیا معتزلہ کے لئے صرف انہی کا خطرہ سب سے بڑا اور اہم تھا؟

میرا یہ خیال نہیں ہے۔

اشعری سے پہلے بھی بہت سے لوگ معتزلہ کا ساتھ چھوڑ چکے تھے۔ ان سے برسرِ پیکار رہ چکے تھے لیکن ان سے تو معتزلہ نے کوئی خاص خطرہ نہیں محسوس کیا۔ ان الگ ہونے والوں میں ایک ممتاز اور نمایاں شخصیت ابن الراوندی کی تھی، جن کے بارے میں ہم بتا چکے ہیں کہ علم کلام میں یکتا تھے۔ انہوں نے معتزلہ پر بھرپور

---

[1] الوفیات، ج ۱۔ ص ۶۸۵، ۶۸۶

وار کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ پھر کیا وجہ تھی کہ اشعری کا خطرہ معتزلہ کے لئے ابن الرندی سے کہیں زیادہ مہلک تھا؟

اشعری اور دوسرے مخالفین معتزلہ میں فرق میرے خیال میں اس کے دو سبب ہیں۔ اول وہ یہ کہ اشعری سے قبل جو لوگ معتزلہ سے کٹے اور الگ ہوئے، وہ اپنے اقوال کی رنگارنگی اور افکار کی طرفگی کے باعث گو معتزلہ سے الگ ہو گئے۔ لیکن ان کی ذہنیت وہی رہی، وہ مسلمانوں میں گھل مل نہ سکے۔ مثلاً بشار بن برد، فضل الحدّاد، اور ابن جاحظ وغیرہ ان لوگوں کو اہل السنت نے قبول نہیں کیا۔ نہ ان سے کسی طرح کا تعاون کیا، بلکہ ان سے اس طرح برسرپرخاش اور برسرجنگ رہے، جیسے معتزلہ سے تھے۔ بعض معتزلی اپنی جماعت سے ہٹ کر رافضہ میں گھل مل گئے۔ مثلاً ابو عیسٰے الوراق، اور ابن الرندی ، لیکن اہل السنت کا یہ حال تھا کہ رافضہ کو معتزلہ سے بھی زیادہ ناپسند کرتے تھے۔

لیکن اشعری نے نہ اپنے اقوال کی طرفگی کے باعث کوئی الجھن پیدا کی، نہ رافضہ سے ربط ضبط قائم کیا، بلکہ اہل السنت میں آکر مل گئے۔ انہوں نے صاف اور واشگاف الفاظ میں اپنے تائب ہونے کا اعلان کیا، اور عقیدہ ائمہ اور اقوال سلف کی طرف رجوع کر لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اہل السنت کی ایک بڑی جماعت ان کے گرد جمع ہو گئی۔

اہل اعتزال اور اہل السنت کا درمیانی راستہ پھر اشعری نے ایک اور بات بھی کی۔ انہوں نے ایسا طریقہ اختیار کیا، جو اہل السنت اور اہل اعتزال کے بین بین تھا۔ متقدمین علماء اہل السنت دینی امور میں عقل کو اتنا وزن نہیں دیتے تھے، جتنا نقل کو، اور امور دینی میں جدل کو بھی پسند نہیں کرتے تھے اور معتزلہ عقل پر اتنا زیادہ اعتماد کرتے تھے کہ انہوں نے قریب قریب نقل کو چھوڑ ہی دیا تھا، چنانچہ حدیث سے انہیں کوئی واسطہ نہ تھا، وہ محدثین پر حملے کرتے اور انہیں جھٹلاتے تھے، اور آیات قرآنی کی ایسی تاویلیں کرتے تھے، جو اہل السنت کے لئے قطعاً قابل قبول نہیں۔ اس اختلاف نے لازمی طور پر فریقین میں زیادہ سے زیادہ شگاف پیدا کر دیئے، حالانکہ ضرورت اس امر کی تھی کہ دونوں کے افکار و نظریات کو سمو کر کوئی ایسی راہ نکالی جاتی، جو سب کے لئے قابل قبول ہوتی۔ یہ کام اشعری نے کیا۔ انہوں نے منقول سے ربط کا سلسلہ قائم رکھا، اور اس پر عمل کیا، اور منقولات کے اثبات میں عقل سے مدد لی۔ کیوں کہ اشعریہ جیسا امام غزالی فرماتے ہیں، شرع منقول اور حق معقول میں کسی طرح کی معاندت نہیں دیکھتے[1]

اشعری سے اہل السنت کا تاثر اس طرح اشعری نے علم کلام کی ایک بنیاد قائم کی جو عقائد سنت سے معارض نہیں تھی۔ جس سے اہل السنت کے اعلام واکابر اور

---

[1] الاقتصاد فی الاعتقاد ، ص ۲

مثر بڑی تعداد میں متاثر ہوئے اور قائل ہوگئے۔ اس لئے کہ انہوں نے اشعری کے اس مسلک میں بہترین وسیلہ، اس نزاعِ طویل سے گلوخلاصی کا پالیا، جو اشعریہ اور معتزلہ کے مابین جاری تھی۔

اہلِ السنت کا ایک جدید مدرسۂ کلام

اس طرح اہلِ السنت کا ایک جدید مدرسۂ کلام عالمِ وجود میں آگیا، اور اب متکلمین کے لئے معتزلہ سے وابستگی ضروری نہیں رہ گئی۔ کیوں کہ معتزلہ کا کام تو صرف یہ تھا کہ عقیدۂ سنت کا دفاع کریں، اور اس سے اختلاف رکھنے والوں کا رد کریں، صرف اسی طرح وہ اپنے وجود کی ضرورت باور کرا سکتے تھے اور اس پر انہیں فخر و ناز بھی بہت تھا، چنانچہ ان میں سے ایک بزرگ —— الخیاط —— فرماتے ہیں۔

"کیا اس کرۂ ارض پر معتزلہ کے سوا کوئی اور بھی ایسا ہے، جس نے دہریہ کا رد کیا ہو؟ اور کیا کوئی ایسا بھی ہے جو اثباتِ عقیدۂ توحید کے لئے سینہ سپر ہوگیا ہو؟ اور اللہ جل وعلا کے قدم کو اس شان کے ساتھ ثابت کیا ہو؟ اور ان کے مسائل و مباحث پر ایسی گراں بہا اور گراں مایہ کتابیں تحریر کرکے ڈھیر کردی ہوں؟"[1]

✣

لیکن اب کہ اہلِ السنت میں ایک جدید مدرسۂ کلام قائم ہوچکا تھا، جو ان کے عقائد کا دفاع بخوبی کرسکتا تھا، اور ان کے اصولوں کی تائید و حمایت پر قادر تھا، لہٰذا اب وجودِ اعتزال کی کوئی وجہ جواز باقی نہیں رہ گئی تھی لہٰذا قدرتی طور پر یہی ہوا کہ بلاد اہلِ السنت والجماعت میں معتزلہ گھٹنے لگے۔ کیوں کہ جو اسباب ان کے ظہور کے داعی تھے۔ وہ ختم ہوچکے تھے۔ یہاں تک کہ ایک زمانہ وہ آگیا کہ ایک معتزلی بھی باقی نہیں رہ گیا!

---

[1] الانتصار، ص ۱۷۔

معتزلہ، دولتِ بنی بویہ کے زیرسایہ

ایک مرتبہ پھر جاہ واقتدار کی مسند پر

معتزلہ پر مخالفوں کی یورش ظہور اشعریہ کے بعد معتزلہ نے اپنے آپ کو بہت زبوں اور زار حالت میں پایا۔ وہ اب کس مپرسی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ ازاں سو رانده، ازیں سو درمانده۔ شیعہ تھے جو انہیں کچوکے دے رہے تھے۔ حنابلہ تھے جنہوں نے ان کی زندگی اجیرن کر رکھی تھی۔ اور پھر دفعتہً اشاعرہ میدانِ جنگ میں اتر پڑے۔ یہ دوسرے دونوں حریفوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ انواع جدال وقتال سے واقف تھے اور بہت اچھی طرح جانتے تھے کہ پانی کہاں مرتا ہے؟ یہ معتزلہ کے کمزور پہلوؤں کے اداشناس تھے۔ جانتے تھے دشمن پہ کہاں اور کس طرح وار کرنا چاہیئے۔ یہ ان کی پیٹھ میں چھرا گھونپ رہے تھے اور سامنے آکر بھی دعوتِ جنگ دیتے تھے۔ اور ایسی بے پناہ جنگ جس سے نجات اور گریز کی کوئی صورت نہ تھی۔

شیعوں سے پیمانِ دوستی معتزلہ نے محسوس کر لیا کہ اگر یہی لیل و نہار رہے تو بری طرح ان کی ہوا خیزی ہوگی اور ان کا جان بر ہونا مشکل ہو جائے گا۔

یہ سب کچھ سوچ کر انہوں نے رائے قائم کی۔ اب کسی طور بھی اہل السنت کے مابین وہ زندگی نہیں بسر کر سکتے۔ کوئی بھی ایسی صورت نہیں ہے کہ وہ اہل السنت کے ہاں کوئی مقام حاصل کر سکیں۔ چنانچہ انہوں نے

لہ ۳۳۴ - ۴۳۷ ھ (۹۴۵ - ۱۰۴۵ء)

طے کر لیا کہ شیعوں کی ہمدردی حاصل کریں اور ان سے پیمانِ دوستی استوار کریں۔ اور اس طرح دو سو سال کے بعد، کہ اس عرصے میں تشیع اور اعتزال کے مابین زبردست جنگ کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری رہا تھا۔ دونوں نے میدانِ جنگ میں ایک دوسرے کے خلاف صف آرائی کی تھی۔ جدال و قتال کیا تھا۔ موت اور زندگی کی کش مکش پیدا کی تھی، لڑائی بند کر کے مصافحہ کیا اور بھائی بھائی بن گئے۔ اور گذشتہ تلخیوں کو یکسر فراموش کر کے رشتۂ اخوت استوار کر لیا۔ شیعیت کے دامن میں معتزلہ کو پناہ مل گئی۔ یہ پناہ انہوں نے زندہ رہنے کے ناقابل مدافعت جذبے سے مجبور ہو کر حاصل کی تھی۔ اس چیز نے انہیں ڈھارس بندھائی تھی کہ اب عنانِ اقتدار ان امراء کے ہاتھ میں تھی[1] جو اہل فارس ہی سے تھے اور شیعہ تھے۔

معتزلہ کی اصول شکنی

معتزلہ نے محسوس کیا کہ اگر وہ اہل تشیع سے اتحاد کر لیتے ہیں جو اب ایک بہت بڑی اور عظیم قوت بن چکے تھے تو وہ ہر طرح سے محفوظ ہو جائیں گے۔ اور پھر ان کی طرف کوئی آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھ سکے گا اور ہو سکتا ہے کہ ان کی سرپرستی اور پشت گری کا ایک فائدہ یہ نکلے کہ وہ اپنی عزت رفتہ پھر واپس لے لیں۔ اور اپنے اعداء کو نیچا دکھا سکیں۔

معتزلہ نے یہ قدم بڑھا کر ایک مرتبہ پھر خود اپنے ہاتھوں اپنا اصول توڑا اور اپنے بنائے ہوئے قواعد اور ضوابط کے حدود سے باہر نکل گئے۔

ہم بتا چکے ہیں کہ معتزلہ نے اپنے مخالفین پر تشدد کر کے اور ان پر اپنا عقیدہ معینہ ——— خلق قرآن ——— مسلط کرنے کی کوشش کر کے اپنا ایک بہت بڑا اصول ——— حریت رائے ——— توڑ دیا تھا۔ انہیں فخر تھا کہ وہ فرد کی حریت رائے کی نصرت کے علمبردار ہیں اور خود ہی اس حریت رائے کے مقابلے میں سنگ گران بن کر حائل ہو گئے۔ اور اب دوسری مرتبہ پھر وہ اپنا ایک زریں اصول شیعوں سے اتحاد کر کے توڑ رہے تھے۔ وہ میدان میں جب اترے تھے تو ان کے مقاصد میں ایک اہم مقصد، شیعوں کا رد بھی تھا اور ایک عرصے تک وہ اس پر ڈٹے بھی رہے تھے۔ اور اہل السنت کے ساتھ مل کر ان پر پے بہ پے حملے بھی کرتے رہتے تھے۔ اور ان کے خلاف اہل السنت کو آمادۂ جہاد بھی کیا کرتے تھے۔ اور ہر گوشے اور ہر ناحیے سے ان پر ضربیں لگایا کیے تھے۔ لیکن اب ؟ — اب صورت یہ تھی کہ کل کے دشمنوں کو آج انہوں نے یار غار بنا لیا تھا۔ اور ان کی خوشنودی کی فکر میں لگے رہتے تھے۔

اعتزال نے شیعیت سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اور اہل تشیع کی صفوں میں اپنی جگہ بنا لینے میں کامیاب ہو گئے۔ اور ان کی نصرت و حمایت سے مستفید ہو کر آسائش حیات سے بہرہ ور ہونے لگے۔ اور ان کے زیر سایہ

---

[1] ۳۳۴ ہجری

اپنی کھوئی ہوئی قوت وحشمت بھی کسی نہ کسی حدتک حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ لیکن بہت گراں قیمت پر انہوں نے ہمیشہ کے لیے اپنے اور اہل السنت کے مابین توفیق کا امکان ختم کر دیا۔ میرے خیال میں معتزلہ اور اہل السنت دونوں پر اس المیہ کی ذمہ داری عاید ہوتی ہے۔

معتزلہ اور شیعوں کا اتحاد مسلک

اب ہمارے لیے یہ سوال قابلِ غور ہے کہ تغیر عجیب اور انتقالِ غریب کس طرح اور کیونکر اتمام تک پہنچا؟ شیعیت اور اعتزال کے لیے یہ کیونکر ممکن ہوا کہ ایک ہی نشیمن میں بسیرا لے سکیں؟ یہ نئی دوستی کس طرح عالمِ وجود میں آئی اور قائم رہی؟

معتزلہ کے ساتھ دشمنی اور مخالفت میں شیعوں نے پہل نہیں کی۔ اور ایسا وہ کر بھی نہیں سکتے تھے۔ بھلا یہ کیونکر ممکن تھا۔ جب کہ سنت اور راویانِ سنت کے بارے میں ان کا اور معتزلہ کا مسلک قریب قریب یکساں تھا پھر کیا وجہ تھی کہ وہ ان کا خیر مقدم نہ کرتے۔ کیونکہ اہل السنت کے خلاف دونوں مورچہ بنائے ہوئے تھے۔ لیکن وہ معتزلہ ہی تھے۔ جنہوں نے اس وحدتِ فکر اور خیر مقدم کا احترام اور لحاظ نہیں کیا۔ انہوں نے مسلسل شیعوں پر حملے کرنا شروع کر دیے۔ یہ رنگ دیکھ کر وہ بھی اپنا بچاؤ اور تحفظ کرنے کے لیے میدان میں اترے۔ اور معتزلہ پر انہوں نے پے در پے وار شروع کر دیے۔ کیونکہ دشمن کے ضربات کا جواب دینا بہر حال ضروری تھا۔ لیکن اب کہ معتزلہ نے وہ روش ترک کر دی تھی۔ شیعوں کی مخاصمت اور عداوت سے باز آگئے تھے۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ان میں آکر مل گئے تھے۔ تو شیعوں کا بھی اخلاقی فرض تھا کہ وہ خوش دلی کے ساتھ انہیں خوش آمدید کہتے۔ کیونکہ نہ صرف اب وہ ان کے شر سے نجات پا گئے تھے۔ بلکہ ان کے اسرار درونِ پردہ سے واقف ہونے کے بعد ان سے استفادے کے بھی طالب تھے۔ شیعوں نے اس نئی صورتِ احوال کے بعد معتزلہ کو مقاومت اہل السنت کے لیے آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا۔

ہمارے اس قول کی صحت پر دلیل مقریزی کی روایت ہے کہ خراسان، ماوراء النہر اور عراق میں دولت بویہ کے زیرِ سایہ مذہب اعتزال کو نشوونما اور فروغ وعروج کے مواقع حاصل ہوئے۔ چنانچہ وہاں اس مسلک کو مشاہیر فقہ وعلم کی ایک جماعت نے قبول کر لیا۔ علاوہ ازیں۔ قرامطہ، باطنیہ، کرامیہ اور خوارج فرقے بھی خوب پھلے پھولے۔ یہاں تک کہ زمین ان سے معمور ہو گئی۔ اور کوئی شہر ایسا باقی نہیں رہ گیا جہاں ان فرقوں کے طوائف کثیرہ موجود نہ ہوں [1]۔ مقریزی کی اس روایت سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ان

---

[1] الخطط (مقریزی) ۲ ص ۱۸۴ ۔

فرقوں کی بویہیوں کے دورِ حکومت میں اگر حوصلہ افزائی نہیں ہوئی تو ان کی سرگرمیوں سے تساہل ضرور برتا گیا[1]

مستشرق آدم متز کا بیان

معتزلہ اور شیعہ کی یہ دوستی ثبوت کے لیے مصلحت ثابت ہوئی۔ اور متعدد اعتبارات سے ان کے اغراض و مقاصد کو بارآور کرنیکا سبب بنی۔

چنانچہ مستشرق آدم متز نے بیان کیا ہے کہ معتزلہ سے راہ و رسم اور اتحاد و تعاون پیدا کرنے سے پیشتر شیعہ حضرات کو علم کلام سے کوئی بہرہ نہیں حاصل تھا۔ چنانچہ اب انہوں نے باقاعدہ طور پر معتزلہ سے علم کلام کے اصول اور اسالیب حاصل کیے[2]۔ یہاں تک کہ ابن بابویہ القمی نے جو چوتھی صدی ہجری کے اکبر علماء شیعہ میں شمار ہوتے ہیں۔ اپنی کتاب "العلل" میں علماء معتزلہ کے طریق کی پیروی کی ہے۔ جو ہر چیز کی علت کی جستجو میں رہا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آدم متز نے شیعوں کو عقیدہ و مذہب کے اعتبار سے ورثہ معتزلہ قرار دیا ہے[3]۔

اور متز کے اس قول کی تائید مقدسی کے اس بیان سے ہوتی ہے جنہوں نے شمالی افریقہ کے شیعان فاطمیین کی کتابوں کے دوران مطالعہ میں محسوس کیا کہ اکثر اصولوں میں یہ معتزلہ سے اتفاق رکھتے ہیں[4]۔

ابن الروندی کی "فضیحۃ المعتزلہ"

اور یہ بات کچھ ٹھیک نظر آتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جاحظ نے اپنی کتاب "فضیلۃ المعتزلہ" میں جب شیعوں پر حملہ کیا تو اس کا جواب دینے اور تردید کرنے کے لیے انہیں ابن الروندی معتزلی کے سوا کوئی نہ ملا۔ جس نے ایک کتاب "فضیحۃ المعتزلہ" لکھ کر حساب کتاب برابر کردیا۔

پھر ایک بات اور بھی تھی۔ معتزلہ کے بعض اقوال و عقائد کو شیعوں نے اپنے عقائد و اقوال سے ہم آہنگ

---

[1] کتنی عجیب بات ہے!

ایک طرف یہ دعوٰے کہ دولت بویہ نے معتزلہ کی حوصلہ افزائی اور سرپرستی اس لیے کی کہ اہل السنت کو نیچا دکھائیں۔ دوسری طرف یہ اقرار ہے کہ قرامطہ باطنیہ کرامیہ اور حد یہ ہے کہ خوارج تک ان کی حکومت میں پھلے پھولے اور ان کی سرگرمیوں سے کسی طرح کا تعرض نہیں کیا۔ ان دونوں باتوں کو سامنے رکھ کر جو بات واضح ہوتی ہے یہ ہے کہ دولت بویہ اپنے اصول حکومت میں "سیکولر" تھی۔ اور یہ چیز ان کے لیے باعث فخر ہونی چاہیے۔ (رئیس احمد جعفری)

[2] بالکل یہی صورت اہل السنت اور اشاعرہ کی بھی تھی کہ وہ بھی اشعری ہی کی بدولت علم کلام سے بہرہ ور ہوئے۔

(رئیس احمد جعفری)

[3] الحضارۃ الاسلامیہ فی القرن الرابع الہجری (آدم متز) ۱۳۰، ص ۱۰۲

[4] احسن التقاسیم۔ ص ۲۲۸

پایا۔ مثلاً نظام کا انکار کہ اجماع مسلمین حجت ہے یا نظام کا یہ قول کہ حجت امام معصوم کا قول ہے [۱]۔ یا معتزلہ کا یہ اصول کہ اخبار ماثورہ میں سے بس چند گنی چنی حدیثیں قبول کی جائیں۔ باقی رد کر دی جائیں۔ ان اقوال کا باعث یہ ہے کہ عہد آغاز کے جملہ معتزلی شیوخ شیعان علیؓ بن ابی طالب میں سے تھے۔ مثلاً ابو جعفر الاسکافی جن کا ذکر خیاط نے کیا ہے۔ اور رئیس متشیعین معتزلہ میں سے مانا ہے [۲]، [۳]

اوائل معتزلہ عمرو بن العاصؓ، معاویہ بن ابی سفیانؓ اور ان کے ساتھیوں سے اظہار برأت کیا کرتے تھے۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو عثمان بن عفانؓ کو فاسق قرار دیتے تھے اور ان سے اظہار برأت کرتے تھے۔ مثلاً المرداد اور جعفر بن مبشر وغیرہ [۴]

ابن الروندی کا قول ہے کہ متشیعہ معتزلہ امامت علی کے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا کہ وہ تمام لوگ جنہوں نے علیؓ کی مساعدت نہیں کی اور الگ تھلگ ہو کر بیٹھ رہے خطاکار تھے۔ وہ نہیں جانتے تھے کہ اپنی اس غلطی کے باعث وہ اہل ایمان سے خارج ہو گئے ہیں اور اہل دوزخ میں سے ہو گئے ہیں [۵]

○

---

[۱] تاویل مختلف الحدیث ص ۲۲، ۲۴ — الملل والنحل ج ۱ ص ۹۰

[۲] الانتصار ص ۱۰۰

[۳] اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ معتزلہ کا شیعوں سے فکری طور پر گہرا اور دیرینہ تعلق تھا۔ اسے صرف دور بویہی کی پیداوار نہیں قرار دیا جا سکتا۔ (رئیس احمد جعفری)

[۴] الانتصار ، ص ۹۰

[۵] " ص ۹۹

اعتزال اور تشیع میں تفاہم

بہرحال اب معتزلہ اور شیعہ کے روابط کثیرہ نے اعتزال اور تشیع میں تفاہم کی ایک صورت پیدا کر دی۔ ان دونوں کے مصالح اور منافع اب مشترک ہو گئے تھے اور ہم دیکھتے ہیں کہ یہ تفاہم وہمی اور خیالی طور پر نہیں تھا۔ بلکہ واقعی اور عملی طور پر تھا۔

مقدسی کے ملاحظات و مشاہدات

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مقدسی[1] جو چوتھی صدی ہجری کا جہاں گشت ہے اور جس نے عالم اسلامی کے متعدد سفر کیے ہیں۔ اس نے ان احوال و شئون کو نگاہ غائر سے دیکھا۔ آدمی دقیق النظر تھا۔ اس نے اپنے ملاحظات اور مشاہدات کا صفحۂ قرطاس پر مرقع کھینچ کر رکھ دیا۔ اس کے نتائج فکر اور مشاہدات و ملاحظات پر اچھی طرح بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔

مقدسی نے بیان کیا ہے کہ بلادِ عجم میں اس نے اکثر شیعوں کو معتزلی پایا۔ اور ان کے اکثر فقہا کو اعتزال کے مذاہب ثلاثہ میں سے کسی ایک پر عامل پایا۔ خود بویہی فرمانروا عضدالدولہ[2] مذہب معتزلی پر عامل تھا[3] رَے کے عوام خلق قرآن کے معاملے میں فقہاء معتزلہ کے تابع تھے[4] خوزستان کی آبادی کا بڑا حصہ معتزلی تھا[5]

---

1 ۳۳۶ - ۳۹۱ ہجری (۹۴۶ - ۱۰۰۰ عیسوی)

2 ۳۷۲ ״

3 احسن التقاسیم ص ۴۳۹

4 ״ ״ ص ۳۹۵، ۳۹۶

5 ״ ״ ص ۴۱۵

مقدسی کا بیان ہے کہ اس نے خورستان کے ایک شہر رام ہرمز میں ایک شیخ کو دیکھا جو علم کلام کا درس معتزلی مذہب کے اصول پر دے رہا تھا۔[1]

اسی طرح عمان، صعدہ، سروات اور سواحل بحرین کے تمام شیعہ معتزلی تھے[2]

مقدسی کا یہ بھی بیان ہے کہ اس نے عراق میں بھی بڑی تعداد شیعوں کی بہ جانب شمال پائی[3] البتہ شام میں ان کی تعداد کم تھی۔ اور جو تھے وہ بھی خفیہ ![4]

اندلس کے بارے میں مقدسی کا کہنا ہے کہ وہاں معتزلہ کا کوئی اثر نہیں تھا۔ اہل اندلس تمام کے تمام مالکی تھے۔ اگر کسی شیعہ یا معتزلی کو دیکھ لیتے تو قتل کر دیتے[5]

مقدسی کے ان بیانات سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ جن بلاد میں اہل السنت کا غلبہ تھا۔ وہاں معتزلہ اپنا بھرم کھو چکے تھے۔ اور ان کی کوئی وقعت باقی نہیں رہ گئی تھی۔ ان میں اگر کچھ بھی دم خم تھا۔ وہ انہی بلاد و امصار میں جہاں شیعوں کا غلبہ تھا جیسے فارس، عراق اور یمن !

ذہبیؒ اور ابن قیمؒ کا بیان

حافظ ذہبی کا بیان ہے کہ تشیعت اور اعتزال میں دوستی اور اخوت کا رشتہ ۳۷۰ھ (۹۸۰ء) کے لگ بھگ قائم ہوا[6]

ابن قیمؒ کا بیان ہے کہ معتزلہ کو بنی بویہ[7] کے زمانے میں پھر سے شوکت و سطوت حاصل ہوئی۔ اور واقعات ابن قیم کے قول کی تائید میں ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آل بویہ کی سرپرستی اور نصرت سے فائدہ اٹھا کر معتزلہ نے اپنی چھنی ہوئی قوت و سطوت کا بڑا حصہ پھر سے حاصل کر لیا۔ اب ان کے بڑے بڑے حلقے قائم ہو گئے تھے۔ جہاں وہ اطمینان اور یکسوئی کے ساتھ اپنے اصول اور قواعد کا درس بغیر کسی اندیشۂ مخالفت کے دیا کرتے تھے۔ مثلاً بغداد میں[8]

---

[1] احسن التقاسیم ص ۴۱۳۔

[2] " ص ۹۶۔

[3] " ص ۱۲۶ - ۱۳۲ -

[4] " ص ۱۷۹۔

[5] " ص ۲۳۶۔

[6] میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۳۵۔

[7] الصواعق المرسلہ ج ۲ ص ۸۳۔

[8] شذرات الذہب ج ۳ ص ۲۵۹۔

ابوالحسن محمد بن الطیب بصری [1] اور حسن بن رجاء الدہان [2] کا حلقہ [3]

صرف یہی نہیں بلکہ اس عہد حکومت میں معتزلہ ہمیں قضا کے منصب عالیہ پر بھی فائز نظر آتے ہیں مثلاً ابومحمد عبداللہ بن معروف [4] جو دولت عباسیہ کے قاضی القضاۃ تھے [5] نیز عبدالجبار احمد بن عبدالجبار [6] جو رے کے قاضی القضاۃ تھے اور صاحب بن عباد کے بعد شیوخ معتزلہ میں انہی کا درجہ مانا جاتا تھا۔ قاضی القضاۃ کا لقب معتزلہ انہی کے لیے استعمال کرتے تھے کسی اور کے لیے کبھی یہ لقب نہیں استعمال کیا [7] علاوہ ازیں ابوالحسن علی الماوردی [8] جو اقضی القضاۃ تھے [9] اور ان حضرات کے علاوہ دوسرے بہت سے معتزلہ تھے جو مناصب عالیہ پر فائز تھے [10]

معتزلہ کا باہمی اتحاد

ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اب معتزلہ نے ضرر انقسام اور تفرقۂ باہمی کی بد انجامی کو اچھی طرح سمجھ لیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے قدیم اختلافات کو تہ کر کے رکھ دیا اور خلوص و محبت۔ اعتماد اور وداد باہمی کی روش اپنالی۔ چوتھی صدی ہجری میں ان کا باہمی اتحاد ضرب المثل بن گیا۔ خوارزمی نے ان کے باہمی الفت و محبت کی مثال دیتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ویسی ہے جیسی ایک شیعہ کو وصی کے ساتھ اور امامیہ کو مہدی کے ساتھ ہوتی ہے [11]

ان لوگوں میں اپنے مذہب سے اس قدر تعصب پیدا ہو گیا تھا۔ کہ اسے ذرا نہیں چھپاتے تھے مخالفین کے

---

[1] ۴۳۶ ہجری

[2] ۴۴۷ ″

[3] بغیۃ الوعاۃ ص ۲۲۹

[4] ۳۸۱ ہجری

[5] ابن الاثیر ج ۲ ص ۶۴ ـ طبقات الشافعیہ ج ۳، ص ۲۱۹، ۲۲۰۔

[6] ۴۱۴ ہجری

[7] ابن الاثیر ج ۹ ص ۲۳۵ ـ میزان الاعتدال ج ۲ ص ۱۶۴۔

[8] ۴۵۰ ہجری

[9] میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۳۸ ـ طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۳۰۳ ـ ۳۰۵۔

[10] متعدد معتزلہ کے نام جو مناصب قضاء پر فائز تھے درج کتب ہیں ① علی بن محمد المتوفی (۴۴۲ھ) (میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۳۷) ② علی بن سعید الاسطخری (۴۰۴ھ) (ابن الاثیر ج ۹ ص ۱۷۲) ③ علی بن محمد العبدی (۴۵۹ھ) (میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۳۸)

[11] رسائل الخوارزمی ص ۳۸۔

سامنے اپنے معتزلی ہونے پر فخر کرتے تھے۔ چنانچہ ابو بکر محمد الکندی المصری [1] مصر کے کوچہ و بازار میں اعتزال پر تقریریں کیا کرتے تھے [2] اسی طرح محمد بن وشاح الزینبی [3] کہا کرتے تھے

"میں معتزلی ابن معتزلی ہوں" [4]

سبکی نے روایت کی ہے کہ ابو یوسف عبدالسلام القزوینی [5] اپنے معتزلی ہونے پر بہت فخر کیا کرتے تھے۔ اور کھلم کھلا اس کا اعلان بھی کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ نظام الملک کے دروازے پر جو سلجوقی کا وزیر اور اشعری تھا، جب جاتے تو باریاب ہونے کی اجازت طلب کرتے ہوئے دربان سے کہتے ؛۔

"جا کہہ دے ابو یوسف قزوینی معتزلی آیا ہے" [6]

معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہو جاتا۔ معتزلہ کو جب اپنی قوت و شوکت کا شعور حاصل ہوا۔ تو لوگوں کو انہوں نے اپنے مذہب کی دعوت دینی شروع کر دی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ احمد بن یوسف بہلول [7] اعتزال کے بہت بڑے داعی تھے [8] اسی طرح ابو مسلم محمد بن مہرایزد [9] مسلک اعتزال میں حد درجہ غالی تھے [10] نیز ابوالفتح منصور ابن محمد تمیمی [11] اشاعرہ کی قدح و ذم میں کتابیں لکھا کرتے تھے [12]

○

---

[1] ۳۵۸ ہجری

[2] بغیۃ الوعاۃ ۔ ص ۱۰۸۔

[3] ۴۶۳ ہجری

[4] میزان الاعتدال ج ۳ ص ۱۴۵۔

[5] ۳۹۳ ۔ ۴۸۸ ہجری

[6] طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۳۰۔

[7] ۳۷۸ ہجری

[8] میزان الاعتدال ج ۱ ص ۷۸۔

[9] ۴۵۹ ہجری

[10] بغیۃ الوعاۃ ص ۸۰۔

[11] ۴۴۲ ہجری۔

[12] بغیۃ الوعاۃ ص ۳۹۸۔

الصّاحب: نے معتزلہ کو حیاتِ نو بخشی

معتزلہ کو سطوت و قوت اور شوکت و حشمت کا یہ درجہ زیادہ تر الصاحب بن عباد[1] کے دور میں حاصل ہوا جو فخر الدولہ بویہی کے وزیر تھے۔ اور اس منصب پر اٹھارہ سال[2] تک فائز رہے تھے[3] بادشاہ نے انہیں سیاہ و سفید کا اختیار دے رکھا تھا۔ اور ان کے اشاروں پر چلتا تھا[4] الصاحب کے دبدبے اور جلال کا یہ عالم تھا۔ اور ان کی قوت و مرتبۂ عالیہ کی یہ کیفیت تھی کہ ان کی بارگاہ میں کوئی بھی آ جائے مگر وہ اس کے اجلال و تکریم کے لیے کھڑے نہیں ہوتے تھے۔ نہ مائل بہ قیام نظر آتے تھے۔ خواہ وہ شخصیت کتنی ہی بڑی اور عالی کیوں نہ ہو۔ اور ان کی عظمت و جلالت کے باعث کوئی اس کا جویا اور متمنی بھی نہیں ہوتا تھا۔

ابناءِ ملوک، امرائے ذی مرتبت۔ سپہ سالار۔ ہم پایہ زعماء اور اکابر، الصاحب کے دروازے پر حاضر ہوتے تھے۔ اور اپنی سواریوں پر سر جھکائے کھڑے رہتے تھے۔ کسی کو مجال دم زدن اور یارائے تکلم نہ تھا۔ سب الصاحب کی ہیبت و عظمت سے اس درجہ متاثر تھے۔ یہاں تک کہ حاجب آتا اور ان میں سے ہر ایک کو یا تو اندر داخل ہونے کی اجازت دے دیتا یا کہہ دیتا تشریف لے جایئے۔ اس وقت۔ اور جب اذنِ باریابی ملتا تو یہ

---

[1] ۳۲۶ - ۳۸۵ ہجری

[2] ۳۶۷ - ۳۸۵ ہجری (۹۷۷ - ۹۹۵ عیسوی)

[3] معجم الادباء ج ۶ ص ۲۵۱-

[4] 〃 ج ۶ ص ۲۴۷-

حضرات کئی کئی مرتبہ زمین ادب کو بوسہ دیتے [1]

معتزلہ عہد فخر الدولہ میں الصاحب بن عباد نے مسلک اعتزال اپنے والد الحسن بن عباد بن عباس [2] سے حاصل کیا تھا۔ الصاحب غالی معتزلی اور داعیٔ اعتزال تھے۔ جب منصب وزارت پر فائز ہوئے۔ اور ان کے ہاتھ میں عنانِ حکومت آئی۔ تو اپنے اقتدار کو اعتزال کی نصرت اور نشر و تبلیغ میں صرف کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے گرد اِدھر اُدھر سے آ آ کر معتزلہ جمع ہونے لگے اور یہ انہیں مناصب عالیہ پر سرفراز کرنے لگے۔ ان کے لیے اموال جزیلہ عام کر دیئے۔ چنانچہ حالت یہ ہوئی کہ ان نووارد معتزلیوں کے لیے عہد فخر الدولہ میں "رے" ویسا ہی بن گیا۔ جیسا مامون اور معتصم کے زمانے میں بغداد تھا۔ اور الصاحب کی پوزیشن بالکل وہی تھی جو احمد بن ابی داؤد کی تھی۔

نشر اعتزال میں "الصاحب" کا حصہ الصاحب نے نشر اعتزال میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ اور لوگوں کو اس ڈگر پر لا ڈالنے کے لیے مختلف وسائل و ذرائع سے کام لیا۔ اپنے حاضرین مجلس سے مسئلہ خلق قرآن پر بحث و گفت گو کیا کرتے تھے [3] مقصد یہ ہوتا تھا کہ اس طرح انہیں قائل کر کے ہم نوا بنالیں۔ ترغیب اور اغرا سے بھی کام لینے میں تامل نہیں کرتے تھے۔ جو کوئی وظیفے کا طالب ہوتا تو اس کی مراد اسی وقت پوری ہوتی جب وہ ان کے مذہب میں داخل ہو جاتا جسے طالب معونت و امداد دیکھتے۔ اس سے گویا ہوتے:

> "جو اپنے دین کا خیال کرتا ہے ہم اس کی دنیا کا خیال کرتے ہیں۔ اگر تو مسلک عدل و توحید اختیار کرے تو پھر ہم بھی تیرے لیے۔ اپنے فضل و کرم کے دروازے کھول دیں گے اور اگر تم مسلک جبر پر قائم ہو تو تمہاری شکست و ریخت کے لیے جبر سے کام نہیں لیں گے [4]

سبکی کی روایت ہے کہ الصاحب بن عباد نے محمد بن الحسن الشافعی [5] کو منصب قضا پیش کیا جو کبار قضاۃ شافعیہ میں سے تھے۔ لیکن شرط یہ عاید کی کہ معتزلہ بن جائیں۔ لیکن انہوں نے انکار کر دیا اور کہا

---

[1] معجم الادباء - ج ۶ ص ۲۴۵ - ۲۴۶ -

[2] " ج ۶ ص ۱۷۲ -

[3] " ج ۶ ص ۲۱۱ -

[4] " ج ۶ ص ۲۸۶ -

"میں دین کو دنیا کے بدلے نہیں بیچتا"[1]

لیکن جو دلیل سے قائل نہ ہوتا اور جو اعزاز سے متاثر نہ ہوتا تو اگر الصاحب کی نظر میں وہ اعتزال سے بیر رکھتا ہوتا تو اسے دھمکانے اور ڈرانے میں بھی تامل نہ کرتے۔

"الصاحب" اور حسین کلابی

یاقوت کا بیان ہے کہ لوگ الصاحب کا مذہب ـــــ اعتزال ـــــ اس لیے اختیار کر لیتے تھے کہ وہ مال و دولت کے بھوکے تھے۔ ترجیحی قول یہ ہے کہ جن لوگوں نے الصاحب کا مذہب قبول کر لیا تھا۔ وہ تعداد میں بہت زیادہ تھے۔ یہاں تک کہ رَیّ کا کوئی عالم اور فقیہہ ایسا نہیں تھا جس نے یہ مسلک نہ اختیار کر لیا ہو۔

یاقوت کا بیان ہے کہ الصاحب نے حسین کلابی کو معتزلی بنانے کی کوشش کی۔ حسین نے الصاحب سے کہا

"مجھے چھوڑ دیجیے۔ کیونکہ میرے سوا غیر معتزلی اور رہا کون ہے۔ اگر میں آپ کے مذہب میں داخل ہو گیا تو آپ کے پاس کوئی اور آدمی ایسا باقی نہیں رہ جائے گا جو اس مسلک کے قبائح ظاہر کر سکے۔ اور لوگوں کو اس کے فضائح سے واقف کرا سکے؟"

الصاحب نے ہنستے ہوئے کہا:

"ابو عبداللہ ہم نے تمہیں معاف کیا۔ لیکن نارِ جہنم کے معاملے میں ہم تم سے بخل نہیں کریں گے"[2]

"الصاحب" کے بعد معتزلہ کی نکبت

الصاحب کا وجود معتزلہ کے لیے ایک نعمت غیر مترقبہ تھا۔ یہ وجود ان کے لیے ایک قوت عظیم سے کم نہ تھا۔ جس مجد و ہیبت کو وہ کھو چکے تھے۔ الصاحب نے اسے پھر ان کی جھولی میں ڈال دیا۔ اور اس کے وجود سے محروم ہو جانا۔ ان کے لیے ایک بہت بڑا حادثہ تھا جس نے انہیں کہیں کا نہ رکھا۔ یہ ایسا خسارہ تھا جس کی تلافی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ الصاحب کے بعد معتزلہ کے حالات پھر خراب اور زبوں ہونے لگے۔ وہ بدترین حالات سے دوچار ہونے لگے۔

جہاں تک فخرالدولہ کا تعلق تھا وہ الصاحب کا حد درجہ احترام کرتا تھا۔ اور اس کے اشاروں پر چلتا تھا۔ لیکن اعتزال کے بارے میں اس کی رائے اچھی نہیں تھی۔ اعتزال کے خلاف اس کے دل میں جذبات پرورش پا رہے تھے جو الصاحب کے باعث دبے ہوئے تھے جن کا اظہار اس کی زندگی میں نہ ہو سکا۔ لیکن اس کے بعد فخرالدولہ

---

[1] طبقات الشافعیہ ج ۲ ص ۱۴۰۔

[2] معجم الادباء ج ۶ ص ۲۲۵۔

نے پہلا کام یہ کیا کہ اپنے ثقاۃ و خواص کو بھیج کر اس کے گھر کا محاصرہ کرا لیا۔ جنہوں نے وہاں کی تمام چیزوں پر قبضہ کر لیا[۱]

اس کے بعد فخر الدولہ نے دوسرا قدم یہ اٹھایا کہ الصاحب کے جتنے آوردے تھے۔ سب زیر عتاب لائے گئے۔ الصاحب کے جتنے اعوان و اصحاب تھے گرفتار کر لیے گئے۔ اور ان کا مال بحق سرکار ضبط کر لیا گیا۔ اور جن مناصب پر وہ فائز تھے۔ اور اب تک جن رعایتوں سے بہرہ ور ہوتے چلے آئے تھے۔ ان سے محروم اور برطرف کر دیئے گئے[۲]

فخر الدولہ نے الصاحب کی جگہ ایک کے بجائے دو وزیر مقرر کیے۔ یہ تھے ابو العباس الضبی اور ابو علی بن حمولہ۔

ان دونوں سے فخر الدولہ نے کہا:۔

"الصاحب" نے بے انتہا مال ضائع کر دیا۔ لوگوں کے حقوق بے طرح پامال کیے۔ پس اب ضروری ہے کہ تلافی مافات کی جائے[۳]

یہ حکم پا کر دونوں وزراء نے الصاحب کے اصحاب کو پکڑ لیا اور جتنی بھی بخششیں اور رعائتیں انہیں حاصل تھیں، وہ منضبط کر لیں۔

دوسرے شہروں میں بھی اسی طرح کے احکام نافذ کیے۔

ابو بکر بن رافع کو استراباد اور اس کے نواحی میں اس مقصد کے لیے روانہ کیا۔ چنانچہ مشہور ہے کہ اس نے شہر کے جملہ اعیان و ارباب اموال کو جمع کیا۔ سب حاضر ہوئے۔ لیکن اذن باریابی عطا کرنے میں تاخیر کرتا رہا۔ یہاں تک کہ کافی حصہ دن کا گذر گیا۔ اور گرمی بڑھ گئی۔ پھر ان سب کو کھانا کھلایا جس میں نمک بہت زیادہ تھا۔ مگر پانی پینے سے منع کر دیا۔ اور اس وقت تک سب کو پیاس سے تڑپتا رکھا۔ جب تک دس لاکھ ان لوگوں سے وصول نہ کر لیے[۴]

مذکور ہے کہ قاضی عبد الجبار نے ـــــ جس کی گردن الصاحب کے طوق احسان سے زیر بار تھی ـــــ

۱۔ ذیل تجارب الامم ص ۲۶۲۔

۲۔ ابن الاثیر ج۹ ص ۳۸۔

۳۔ ذیل تجارب الامم۔ ص ۲۶۳۔

۴۔ ذیل تجارب الامم۔ ص ۲۶۳۔

الصاحب کے انتقال کے بعد کہا۔

"یہ شخص ذرا بھی رحم کا مستحق نہیں ہے۔ یہ بغیر توبہ کے مرا ہے"۔

اس کے بعد سے عبدالجبار "بے وفا" مشہور ہو گیا[۱]۔

لیکن قاضی عبدالجبار کے منہ سے یہ الفاظ کیسے نکلے جب کہ وہ خود بھی معتزلی تھے۔ ویسے ہی معتزلی تھے جیسے "الصاحب" ان کا شمار خود غالی معتزلیوں میں ہوا کرتا تھا[۲]۔ لیکن یہ بات ان کی دور بینی نے کھلوائی۔ انہوں نے فرمانروائے وقت کے انقلاب طبع کو محسوس کر لیا تھا۔ اور جان لیا تھا۔ اس طرح کی باتوں سے ولی امر کو خوشنود رکھا جا سکتا ہے؛ لیکن اس کے باوجود فخرالدولہ کے ہدفِ انتقام بننے سے نہ بچ سکے تھے۔ بمتعلقین گرفتار ہوئے۔ اور تین لاکھ درہم دے کر جان چھڑائی[۳]۔

خلیفہ قادر باللہ کی تصنیف

اس طرح معتزلہ پر تابڑ توڑ اور پے در پے ضربات ذبکبات کا نزول ہوا۔

معتزلہ کے اس حال زار میں خلیفہ قادر باللہ[۴] کو بھی بڑا دخل تھا۔ اس نے ایک کتاب تصنیف کی تھی جس میں اس نے فضائل صحابہ کا ذکر حسب ترتیب اصحاب حدیث کیا تھا۔ معتزلہ اور قائلین خلق قرآن کو کافر قرار دیا تھا۔ یہ کتاب بغداد کی جامع مہدی میں ہر جمعہ کو سنائی جاتی تھی۔ لوگ جمع ہو کر ذوق و شوق سے اسے سنتے تھے[۵]۔

دمیری کا بیان ہے کہ قادر نے اس کتاب میں معتزلہ کے عقائد کی قدح و ذم کی تھی[۶]۔

ابن الجوزی کی روایت ہے کہ قادر کی کتاب ۴۰۸ ہجری میں منظر عام پر آئی۔ یہ معتزلہ کے خلاف تھی۔ اس میں اعتزال سے متعلق ترک کلام و تدریس کا حکم دیا گیا تھا۔ اور اسلام کے خلاف باتوں سے بحث کرنے کو منع کیا گیا تھا۔ اور دھمکی دی گئی تھی کہ اگر اس حکم کی تعمیل نہ کی گئی تو عقوبت اور سزا سے نہ بچ سکیں گے[۷]۔

---

[۱] ابن الاثیر ج ۹ ص ۷۰، ذیل تجارب الامم۔ ص ۲۶۲۔

[۲] میزان الاعتدال ج ۲ ص ۹۱۔

[۳] ذیل تجارب الامم، ص ۲۶۲۔

[۴] ۳۸۱ - ۴۲۲ ہجری (۹۹۱ - ۱۰۳۰ء)

[۵] تاریخ بغداد ج ۴ ص ۳۸، ابن الاثیر ج ۹ ص ۲۰۳

[۶] الدمیری، ج ۱ ص ۸۴۔

[۷] المنتظم ص ۶۵ - ب (قلمی نسخہ) نقلاً عن حضارۃ الاسلامیہ ج ۱ - ص ۳۴۰۔

گمان غالب یہ ہے کہ قادر باللہ کے قلم سے یہ کتاب اس لیے نکلی کہ وہ مذہبی آدمی تھا۔ رات رات بھر جاگ کر عبادت میں مصروف رہتا تھا[۱] طریقۂ زھد اور ورع پر اس درجہ عامل تھا کہ لوگ اسے "بنو عباس" کا راہب کہنے لگے[۲]

لیکن میکڈانلڈ مستشرق نے اس خیال کی تغلیط کی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ یہ بات بالکل بعید از قیاس ہے کہ قادر باللہ نے معتزلہ اور شیعہ کے خلاف لب کشائی کی جرأت کی ہو۔ کیونکہ وہ امراء آل بویہ کے قبضے میں تھا۔ حکومت وہ کرتے تھے نام اس کا تھا[۳]

سلطان محمود غزنوی کی نمود

بویہیوں کے عروج کے ساتھ ہی ان کے ضعف وسقوط کا دور بھی شروع ہوگیا۔

سلطان محمود غزنوی[۴] المعروف بہ یمین الدولہ اب قوت پکڑنے اور طاقت حاصل کرنے لگا تھا۔ اس کا نفوذ یوماً فیوماً بڑھ رہا تھا۔ ۳۸۹ ہجری میں وہ خراسان پر قابض ہوگیا[۵] ۳۹۳ ہجری میں اس نے سجستان پر قبضہ کر لیا[۶]۔ ۴۲۰ ہجری میں وہ شہر رے کے دروازے پر دستک دے رہا تھا۔ بآسانی اس نے یہ شہر فتح کر لیا۔ اور وہاں کے فرماں روا مجد الدولہ بن فخر الدولہ کو گرفتار کر لیا[۷]۔ چونکہ سلطان محمود غزنوی سنی اور شافعی تھا[۸] لہذا اس نے معتزلہ کو رے سے خراسان کی طرف جلاوطن کر دیا۔ ان کی تمام کتابوں کو اور کتب فلسفہ و نجوم کو نذر آتش کر دیا[۹]

الصاحب کے زمانے میں بمقام رے ایک بہت بڑا کتب خانہ قائم کیا گیا تھا۔ بیہقی نے ذکر کیا ہے کہ

---

[۱] تاریخ بغداد ج ۴ ص ۳۷، ابن الاثیر ج ۹ ص ۲۸۳، الدمیری ج ۱ ص ۸۷۔

[۲] ذیل تجارب الامم ص ۲۰۷

[۳] Mc Donald P 193, 194

[۴] ۳۶۱ - ۴۲۱ ہجری

[۵] الوفیات ج ۲ ص ۱۲۴۔

[۶] شذرات الذہب ج ۳ ص ۲۲۱۔

[۷] ابن الاثیر ج ۹ ص ۲۶۱۔

[۸] الوفیات ج ۲ ص ۱۲۶۔

[۹] ابن الاثیر ج ۹ ص ۲۶۲۔

اس نے اس کتب خانے کی زیارت کی ہے۔ صرف اس کی فہرست کتب دس بڑی بڑی جلدوں میں سمائی تھی۔ بیہقی کا بیان ہے کہ اس کتب خانے میں جتنی کلامی کتابیں تھیں محمود نے ان سب کو نکلوایا اور جلا دیا۔[1]

کتابوں کا یہ جلایا جانا بہت بڑا خسارہ تھا۔ جس کی تلافی نہیں ہو سکتی تھی۔ اگر یہ کتب خانہ موجود رہتا تو اعتزال سے متعلق ہماری معلومات میں بیش بہا اضافہ ہوتا۔

○

---

[1] معجم الادباء ج ۲ ص ۲۵۹۔

معتزلہ کے آخری ایّام

طغرل بک کے وزیر عمید الملک کے معتزلہ پر احسانات

آخری کوشش لیکن معتزلہ نے سپر نہیں ڈالی۔ دولت بویہیہ کے سقوط اور شیعوں کے ہاتھ سے حکومت نکل جانے کے بعد بھی معتزلہ مایوس نہیں ہوئے۔ انہوں نے ہمت نہیں ہاری۔ انہوں نے حصولِ اقتدار وسطوت کی کوشش ایک مرتبہ پھر کی۔ لیکن ان کوششوں کی مدت بہت مختصر تھی۔ اور یہ ناکام بھی ہوئیں۔ ان کے ان مساعی کو، ان آخری مساعی کو بجھتے ہوئے چراغ کی بھڑک قرار دیا جا سکتا ہے۔ یا قبل از مرگ مریض جو سنبھالا لیتا ہے۔ وہ کیفیت تھی۔

معتزلہ نے طغرل بک کو وسیلہ بنایا سلطان محمود غزنوی اور اس کے بیٹے مسعود کے زمانے میں اہل سنت نے اپنے احوال درست کر لیے جب کہ معتزلہ شکست و ریخت کے دور سے گزر رہے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ سلجوقی ترک اپنے زعیم طغرل بک[1] کی قیادت میں فتح و کامرانی سے بہرہ ور ہو رہے تھے۔ بلادِ فارس پر ان کا پرچم لہرا رہا تھا۔ ۴۲۹ھ میں انہوں نے رَے پر قبضہ کر لیا۔ طغرل بک کے نفوذ و اقتدار کا دائرہ برابر بڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ اکثر بلاد اس کے زیرِ نگیں آ گئے اور بغداد تک[2] اس کے دائرہ نفوذ میں آ گیا[3]

---

[1] ۳۸۵ - ۴۵۵ھ (۹۹۵ - ۱۰۶۳ء)

[2] ۴۴۷ھ - ۱۰۵۵ء

[3] الوفیات ج ۲ ص ۶۴، ۶۵۔

طغرل بک کی صورت میں معتزلہ کو پھر ابھرنے کا موقع ملا۔ وہ اس پر حاوی ہو گئے۔ چنانچہ انہوں نے اسے حصولِ اغراض کا وسیلہ بنانا چاہا۔ موقع غنیمت جان کر اپنی قوت رفتہ حاصل کرنے کی پھر کوشش کرنے لگے۔ اور اپنے دشمنوں پر کاری ضرب لگانے کی تیاریوں میں مصروف ہو گئے۔

عمید الملک اور اعتزال

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ابونصر محمد بن منصور الکندری[1] المعروف بہ عمید الملک طغرل بک کا وزیر بن گیا۔ اور اس کی بارگاہ میں رتبۂ عالیہ اور منزلتِ جلیلہ پر فائز ہو گیا[2]

اور یہ الکندری کٹر معتزلی تھا۔ مسلکِ اعتزال کی نشر و اشاعت کے درپے تھا۔ اور مخالفین سے سخت بغض رکھتا تھا اس نے جماعت معتزلہ کو آگے بڑھایا۔ اور سرکاری مناصب کے دروازے ان کے لیے کھول دیے[3]۔ الکندری کو عام اہل السنت سے عام طور پر اور اشاعرہ سے خاص طور پر بے انتہا کد تھی۔ اس نے سلطان طغرل بک کو اس پر آمادہ کر لیا کہ مبتدعہ پر برسرِ منبر لعنت بھیجی جائے۔ اور اس میں اس نے اشاعرہ کا نام بھی داخل کر لیا۔ مقصد یہ تھا کہ انہیں زیادہ سے زیادہ ذلیل اور رسوا کیا جائے۔ ساتھ ہی ساتھ انہیں وعظ اور تدریس سے روک دیا۔ جامع مسجدوں میں خطابت کی خدمت بھی ان سے چھین لی۔ پھر ان کی جرأت اتنی بڑھی کہ اشاعرہ، شافعیہ اور اہل السنت سب پر لعن و طعن کا سلسلہ شروع کر دیا[4]

اشاعرہ اور معتزلہ میں کشمکش

اس طرح اشاعرہ اور معتزلہ کے مابین خراسان میں فتنہ و فساد کی گرم بازاری شروع ہو گئی۔

اس فتنے کے بارے میں سبکی نے کہا ہے:

> "یہ وہ فتنہ تھا کہ اس کی چنگاریاں بھڑک کر شعلہ بنیں اور آسمان سے ان کی لپیٹ باتیں کرنے لگی جس کی تپش سے آفاق معمور ہو گیا۔ اور اس کے ضرر میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ اور آخر کار خراسان، شام، حجاز اور عراق سب ہی اس کی لپیٹ میں آ گئے۔ اس کی بلا انگیزیاں اور فتنہ سامانیاں مائل بہ عروج ہی رہیں اس فتنے کے علمبرداروں نے خواہ وہ خطیب ہوں یا سفہاء اہل السنت پر لعن و طعن کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع کر دیا[5]

---

[1] ۴۱۶ - ۴۵۶ھ

[2] الوفیات ج ۲ ص ۱۰۳۔

[3] طبقات الشافعیہ ج ۲ ص ۲۷۰۔

[4] ابن الاثیر ج ۱۰ ص ۲۱، طبقات الشافعیہ ج ۲ ص ۲۷۰۔

عمید الملک اور طغرل بک

ان فتنہ سامانیوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ عمید الملک نے سلطان طغرل بک کو اس پر آمادہ کر لیا کہ خراسان کے امرائے اشعریہ گرفتار کر لیے جائیں۔

ابو سہل بن الموفق اس زمانے میں رئیس اشعریہ تھا۔ وہ خراسان میں موجود نہ تھا۔ اس لیے گرفتار ہونے سے بچ گیا۔

امام الحرمین ابو المعالی الجوینی نے بھی صورت احوال کی نزاکت محسوس کر لی۔ چنانچہ وہ چھپ رہے۔ اور حجاز کی طرف چلے گئے۔

لیکن استاذ ابو القاسم القشیری اور الرئیس الفراتی گرفتاری سے نہ بچ سکے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب اشاعرہ کی جلاوطنی کا فرمان صادر ہوا۔ اور انہیں مجالس و محافل میں شرکت سے روکا گیا۔ تو لوگوں کے ایک انبوہ نے قشیری اور فراتی کو چھپا لیا۔ لیکن بہر حال وہ جیل بھیج دیے گئے۔ جہاں وہ ایک مہینے تک رہے۔ یہاں تک کہ یہ خبر ابو سہل ابن الموفق کو ملی۔ انہوں نے اپنے آدمیوں اور شافعیوں کو جمع کیا۔ اور جیل پر حملہ کیا اور بزور قوت جیل سے نکال لائے۔

یہ بات طغرل بک پر بہت گراں گزری۔ اس نے ابن الموفق کو ایک قلعہ میں قید کر دیا۔ اور ان کا مال و زر اور املاک و جائیداد کو ضبط کر لیا۔

ان حالات میں اکثر علمائے اشعریہ جو خراسان اور خاص طور پر نیشاپور اور مرو میں تھے۔ ناچار ہو کر ادھر اُدھر بھٹکنے لگے۔ بعض عراق آ گئے۔ بعض نے حجاز کا رخ کیا۔ مثلاً حافظ، بیہقی، قشیری اور امام الحرمین یہاں تک کہ اس سال ۱؎ چار سو حنفی اور شافعی قاضی عرفات کے میدان میں آ کر جمع ہو گئے ۱؎

قشیری کا ایک رسالہ

یہ واقعات ۴۴۵ھ کے ہیں۔ استاذ قشیری نے خراسان سے نکلنے اور استبداد محن اور فتنہ و فساد کی گرم بازاری سے پہلے ایک رسالہ لکھا تھا جس میں بتایا تھا کہ اشعریوں اور حنفیوں پر کیسے کیسے مظالم توڑے گئے اور انہیں کس کس طرح ہدف ستم بنایا گیا۔ موصوف نے اپنے رسالے میں تحریر فرمایا تھا:

"یہ وہ داستان ہے جو اہل السنت کے واقعات محن و ابتلا پر مشتمل ہے۔ ان زہرہ گداز اور دل کو دو نیم کر دینے والے حوادث کو عبد الکریم بن ہوازن القشیری رحمۃ اللہ علیہ نے علماء اعلام جمیع بلادِ اسلام کے سامنے پیش کیا ہے۔

۱؎ طبقات الشافعیہ

ج ۳ ص ۲۷۰، ۲۷۲۔

امابعد :

اللہ تعالیٰ جب کسی بات کا ارادہ کرلیتا ہے تو اسے مقدر کردیتا ہے ۔پھر بھلا کوئی ہے جو اسے روک سکے جو وہ کرنے والا ہے ۔اسے مؤخر کر دے ۔جس کو اس نے متقدم کردیا ہے ۔اس کے حکم میں تغیر کردے ؟ یا اس کے امر پر غالب آجائے ؟ نہیں، ہرگز نہیں ۔ وہ تو خدائے واحد و قہار اور ماجد و جبار ہی ہے کہ جو چاہتا ہے کرتا ہے !

نیشاپور میں جو قضایات تقدیر ۴۴۵ھ کے اوائل میں ظاہر ہوئے ۔ وہ ایسے تھے کہ انہوں نے اہل دین کا سینہ شق کردیا ۔ دامنِ صبر تار تار کرڈالا ۔ ساری ملت حنفیہ کو مبتلائے غم و الم کردیا، اور یہ سب کچھ اس طرح ہوا کہ امام الدین، سراج ذوی الیقین، محی السنۃ، قامع البدعۃ، ناصر الحق، ناصح الخلق ۔ الزکی الرضی ابو الحسن الاشعری قدس اللہ روحہٗ پر کہ اللہ ان کی تربت پر اپنی رحمتوں کی بارش فرمائے، لعنت کا سلسلہ شروع کردیا گیا [۱]

اشاعرہ کا دورِ سرگشتگی قشیری کا یہ رسالہ ملکوں ملکوں گشت کرتا رہا ۔ اہل علم اسے پڑھ پڑھ کر کڑھتے رہے یہاں تک کہ یہ بغداد پہنچا ۔ پھر کوئی حنفی اور شافعی ایسا نہیں تھا ۔ جو غیر معمولی طور پر متاثر نہ ہوا ہو اور ان لوگوں کے بس میں جو کچھ بھی تھا وہ کیا [۲]

جب یہ رسالہ بیہق میں پہنچا تو شیخ المحدثین حافظ بیہقیؒ نے عبد الملک کو ایک خط لکھا اور اشعریہ کا دفاع کیا ۔ اور امام اشعری کے فضائل و کمالات اور محامد ذکر کیے [۳]

لیکن اس کے باوجود فتنہ برابر بڑھتا رہا ۔ اور علماء اشاعرہ، ایک شہر سے دوسرے شہر میں سرگشتہ و درماندہ بھٹکتے رہے ۔ یہاں تک کہ ۴۵۵ھ میں طغرل بک کا انتقال ہوگیا ۔ اور اس کا بھتیجا الپ ارسلان [۴] اس کی جگہ تخت نشین ہوا ۔ تختِ حکومت پر بیٹھنے کے بعد الپ ارسلان نے عبد الملک کو اس کی جگہ برقرار رکھا بلکہ اس کے اعزاز و اکرام میں اور زیادہ اضافہ کردیا ۔ اس کا درجہ اور بڑھادیا ۔ اور پھر بے سان و گمان دفعۃً اس کے خلاف بھڑک اٹھا ۔ اور اسے معزول کردیا ۔ یہ واقعہ ۴۵۶ھ کا ہے ۔

---

[۱] یہ پورا رسالہ طبقات الشافعیہ میں موجود ہے ۔ صفحات ۲۷۶ ، ۲۷۸ ۔

[۲] طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۷۲ ، ۲۷۵ ۔

[۳] " ج ۳ ص ۲۷۲ ، ۲۷۵ ۔

[۴] ۴۵۵ — ۴۶۵ھ (۱۰۶۳ - ۱۰۷۲ء)

الپ ارسلان نے عمید الملک کی جگہ نظام الملک الحسن بن علی الطوسی [1] کو اس منصب پر مقرر کیا۔ اس کے بعد عمید الملک کو جیل میں ڈال دیا۔ اور وہاں کچھ آدمی بھیج کر اسے بری طرح قتل کرا دیا۔ اس کا قتل تمام تر سیاسی اور شخصی اسباب کی بنا پر تھا [2]

عمید الملک کے بعد معتزلہ پر آفتیں

عمید الملک الکندری کے بعد معتزلہ کی قسمت پھر بگڑ گئی۔ اس دور کے بعد معتزلہ کی جو تاریخ ہے وہ سہل اور واضح ہے۔ قلیل الوقائع ہے، حوادث ہامہ سے یکسر خالی اور عاری ہے

نئے وزیر نظام الملک طوسی نے مذہب اشعری کا دور دورہ پھر بحال کر دیا۔ اور اس کے خلاف لعن وطعن کی سختی کے ساتھ ممانعت کر دی [3]

نظام الملک طوسی اشعری شافعی تھا [4] اس نے اشاعرہ کو خوب نوازا۔ اصول اشعریت کی تعلیم و تدریس کے لیے مدرسے قائم کیے۔ بغداد کا مدرسہ نظامیہ تو شہرت دوام حاصل کر چکا ہے۔ اسی طرح اس نے نیشاپور میں بھی مدرسہ نظامیہ قائم کیا [5]

اب اشعریت، حکومت وقت کا مذہب بن گئی۔ اور ایک عرصے تک اسے یہ حیثیت حاصل رہی۔ یہاں تک کہ اکثر اہل السنت نے اسے اختیار کر لیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ۴۵۶ھ کے بعد سے حالت یہ ہوئی، کہ اشعریہ کا ستارہ اوج چمکنے لگا۔ اور معتزلہ کا آفتاب اقبال غروب ہونے لگا۔ وہ پسپا ہوتے رہے۔ یہاں تک کہ ان اقطار میں جا بسے۔ جو اقطار اہل السنت سے بہت زیادہ دور تھے۔ لوگوں کی نفرت ان سے بہت زیادہ بڑھ گئی تھی۔ یہاں تک کہ الحکم عبد السلام جو بہت بڑے عالم تھے۔ جب متہم ہوئے کہ معتزلی ہیں تو لوگ ان کے خلاف بھڑک اٹھے۔ ان کی کتابیں نکالیں۔ ان کتابوں میں بہت سے اقوال فلسفہ موجود تھے۔ انہیں لے کر بغداد کے پاس ایک مقام رحبہ میں لائے۔ یہاں ایک منبر نصب کیا۔ اس پر عبید اللہ التیمی کو جو ابن مارستانیہ کے نام سے معروف تھے۔ چڑھایا۔ انہوں نے ایک خطبہ دیا۔ اور فلاسفہ پر اور جو ان کے مذہب پر چلے اس پر لعنت کی پھر

---

[1] ۴۰۸ - ۴۸۵ھ (۱۰۱۷-۱۰۹۲ء)

[2] ابن الاثیر ج ۱۰ ص ۱۸، ۲۱۔ [3] الوفیات ج ۲ ص ۱۰۵

[4] طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۱۳۷۔

[5] ” ج ۳ ص ۹۰۔

حکم عبدالسلام کی کتابوں کے ڈھیر سے ایک ایک کتاب اٹھاتے جاتے تھے اور کتاب اور مصنف کی مذمت کرتے ہوئے آگ میں ڈالتے جاتے تھے۔ پھر بھی معاملہ یہیں تک ختم نہیں ہوا۔ بلکہ اس جرم میں حکم عبدالسلام جیل بھیج دیے گئے جہاں کامل ایک سال تک کٹھنائیاں برداشت کرتے رہے۔ اس کے بعد زندان بلا سے رہا ہوئے[۱][۲]

○

---

[۱] ۵۸۹ھ (۱۱۹۳ء)

[۲] مختصر الدول لابن العبری ص ۴۱۵

معتزلہ کی خوارزم میں نمود!

آخر آخر میں معتزلہ کے بارے میں جو معلومات ہمیں ملتی ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ وہ خوارزم میں پناہ گزین ہو گئے۔ اور وہاں اپنا مذہب پھیلانے لگے۔ ابو احمد محمود بن جریر الاصبہانی[1] نے یہ کام اپنے ذمے لیا تھا۔ یہ کبار معتزلہ میں سے تھے ان کا علم وفضل ضرب المثل کی حیثیت رکھتا تھا۔ ان کی جلالتِ شان کے باعث اہل خوارزم ان کے گرد جمع ہو گئے اور ان کے مذہب کے پیرو بن گئے۔ ان پیروؤں میں سے ایک جماعت اکابر برآمد ہوئی۔ مثلاً محمود زمخشری[2] [3] اصبہانیؒ نے اپنا علم وفضل زمخشری میں سمو دیا تھا۔ زمخشری پر اپنے استاذ کا رنگ بہت گہرا چڑھ گیا تھا۔ وہ مذہب اعتزال پر سختی سے قائم تھے۔ اور اپنے معتزلی ہونے پر فخر کرتے تھے[4]۔ شاگرد کو استاد سے بڑا گہرا ربط تھا۔ جب اصبہانیؒ کا انتقال ہوا تو زمخشری نے ان کا پُر درد مرثیہ کہا:۔

: ــــــ میری محبوبہ نے مجھ سے پوچھا یہ کیسے موتی ہیں!

: ــــــ جو تمہاری آنکھ سے لڑیوں کی طرح گر رہے ہیں

: ــــــ میں نے کہا یہ وہ موتی ہیں جو ابو محمود نے میرے

---

[1] ۵۰۷ھ (۱۱۱۳ء)

[2] ۴۹۷ - ۵۳۸ھ

[3] بغیۃ الوعاۃ: ص ۳۸۶، ۳۸۷۔

[4] " ص ۳۸۸۔

آویزہ گوش بنائے تھے۔ اور اب میری آنکھوں سے ٹپک رہے ہیں[1]:

زمخشری اور اعتزال

اعتزال کے لیے زمخشری کا وجود ایک بہت بڑی قوت ثابت ہوا۔ زمخشری اعتزال کے داعی کبیر کی حیثیت رکھتے تھے۔ اپنے شہر میں ان کا کام ہی یہ رہ گیا تھا کہ اعتزال کی تبلیغ کرتے رہیں۔

زمخشری کے شاگردوں میں جو شخص اس سے بہت زیادہ فیض یاب ہوا۔ اور جس نے ان کا مذہب اختیار کر کے اسے مقصد زندگی بنا لیا۔ وہ ابوالفتح ناصر بن عبدالسید المطرزی[2] تھے۔ جنہیں زمخشری نے اپنا علم بھی سونپ دیا تھا۔ اور دعایت اعتزال بھی[3]

ابوالفتح کے علاوہ خوارزم کے دوسرے رؤ سار معتزلہ میں جنہوں نے شان و شوکت حاصل کی، عبدالجبار بن عبداللہ[4] ہیں۔ یہ بھی خوارزم کے رہنے والے تھے۔ تیمور لنگ تاتاری بادشاہ کے امام بھی تھے۔ بلاد شام میں جب تیمور لنگ آیا، تو عبدالجبار اس کے ساتھ تھے۔ انہوں نے علماء حلب و دمشق سے بحث و مناظرہ کیا۔

حنبلی کا بیان ہے کہ عبدالجبار وجیہہ اور عظیم شخصیت کے مالک تھے۔ اپنے بادشاہ سے سفارش کر کے اکثر اوقات مسلمانوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچایا کرتے تھے[5]

معتزلی اور شیعہ ایک اسم کے دو مسمیٰ

اب ہم معتزلہ کے اس آخری دور سے لے کر آج تک کے احوال پر روشنی ڈالیں گے۔

معتزلہ کے اہل السنت کے مابین سے معدوم ہو جانے سے ہمیں یہ نتیجہ اخذ نہ کرنا چاہیے کہ وہ دنیا ہی سے مٹ گئے تھے، ہم بتا چکے ہیں کہ شیعہ نے ان کا مذہب قبول کر لیا تھا۔ اور ان کے اصولوں کو اپنا لیا تھا۔

حافظ ذہبی[6] فرماتے ہیں :۔

"ہم نے اپنے زمانے میں اعتزال اور تشیع کو دوست اور بھائی بھائی پایا[7]"

---

[1] بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۸۷۔

[2] ۵۳۸ - ۶۱۰ ہجری

[3] بغیۃ الوعاۃ، ص ۴۰۲۔

[4] ۷۷۰ - ۸۰۵ھ (۱۳۶۸ - ۱۴۰۲ء)

[5] شذرات الذہب ج ۷، ص ۵۰

[6] ۷۴۸ھ (۱۳۴۷ء)

مقریزی کا بیان ہے [1]:

"ایسا شاذ و نادر ہی ممکن ہے کہ کوئی معتزلی ہو اور شیعہ نہ ہو" [2]

پھر آگے چل کر مقریزی کہتے ہیں:

"یمن کے زیدیوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ تمام اصولوں میں وہ معتزلہ سے ہم آہنگ تھے، بجز مسئلہ امامت کے" [3]

زیدیوں کی نظر میں معتزلہ کی وقعت

یہ کھلی ہوئی اور واضح بات ہے کہ دوسرے شیعوں کے مقابلے میں زیدی اعتزال سے بہت زیادہ ہم آہنگ تھے۔ ان کے امام ابن المرتضےٰ [4] نے ایک کتاب لکھی ہے جس میں مذہب اعتزال کی زور شور سے نصرت اور حمایت کی ہے۔ اور اس کا دفاع کیا ہے۔

شیخ مقبلی [5] جو ایک زمانے میں علمائے زیدیہ میں شمار ہوتے تھے۔ اور بعد میں ان سے الگ ہو گئے۔ زیدیہ اور معتزلہ کے تعلقات پر روشنی ڈالنے کا سب سے زیادہ حق رکھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

"زیدیۂ یمن جملہ مسائل میں پورے پورے معتزلی ہیں۔ سوا مسائل امامت کے، اور ان مسائل کی حقیقت محض لفظی ہے"۔

السید ہادی کا قصیدہ "ریاض الابصار"

السید ہادی بن ابراہیم الوزیر جو کٹر زیدی تھے زیدیہ اور معتزلہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ دونوں فرقے جدا جدا نہیں بلکہ ایک ہی ہیں۔ کیونکہ اکفار اور تفسیق کو واجب کرنے میں دونوں کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے"۔

---

[1] میزان الاعتدال، ج ۲ ص ۲۳۵۔

[2] ۸۴۵ھ (۱۴۴۱ء)

[3] الخطط ج ۴، ص ۱۶۹۔

[4] الخطط ج ۲ ص ۳۵۲۔

اعتزال کے اصول خمسہ میں امامت شامل نہیں ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اس ایک مسئلے کے علاوہ باقی تمام مسئلوں میں زیدی معتزلہ کے مذہب پر عامل تھے۔

[5] ۸۴۰ھ (۱۴۳۶ء) [6] ۱۱۰۷ھ (۱۶۹۶ء)

السید ہادی نے ایک قصیدہ "ریاض الابصار" کے نام سے لکھا ہے جس میں ائمہ و علماء زیدیہ اور علماء معتزلہ کا ساتھ ساتھ بلکہ پہلو بہ پہلو ذکر کیا ہے۔ پہلے انھوں نے زیدیہ کے ائمہ دعاۃ کا ذکر کیا ہے۔ پھر علمائے معتزلہ کا اس کے بعد علماء زیدیہ اہل بیت کا۔ پھر ان کے شیعوں کا۔ اور علماء زیدیہ پر، علماء معتزلہ کے تقدم کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:-

"میں نے انہیں علماء زیدیہ پر اس لیے مقدم رکھا ہے کہ یہ ان کے سادات و علماء ہیں۔ لہٰذا اس لڑی (علماء معتزلہ) کو میں نے ائمہ کی لڑی میں پرو دیا ہے۔ اور یہ تقدم اثبات میں ہے۔ اس لیے کہ وہ (علماء معتزلہ) ہمارے سرداروں کے مشائخ اور ہمارے قائدوں کے علماء رہیں۔"[1]

مقبلی کا یہ بیان بھی ہے کہ:-

"زیدیہ بصرے کے معتزلہ کے مذہب پر ہیں۔ خاص طور پر ابو علی الجبائی اور ان کے فرزند ابوہاشم کے مذہب پر۔"[2]

یمن میں معتزلہ کا عروج

مقبلی کے اس کلام سے ثابت ہوتا ہے کہ زیدیہ بہت زیادہ معتزلہ کی عظمت کے قائل تھے اور انہیں اپنے ائمہ کے درجے میں رکھتے تھے۔ یہ لوگ مسلک اعتزال میں بہت سخت تھے۔ اور اس کے مخالفوں سے عداوت رکھتے تھے۔ اور روایت ہے کہ ایک مرتبہ صنعاء کے ایک محدث عبدالرحمن الحیمی صحاح ستہ میں سے درس حدیث دے رہے تھے۔ بعض امور و مسائل میں انھوں نے معتزلہ سے اختلاف کیا۔ اس پر علمائے زیدیہ معترض ہوئے۔ اور امام وقت المؤید محمد بن القاسم ومتلقی سے شکایت کی۔ انھوں نے عبدالرحمن کو تدریس سے روک دیا اور جیل بھیج دیا۔[3]

اہل السنت کے بعد سب سے بڑا فرقہ معتزلہ

شیعہ آج بھی مسلک اعتزال پر قائم ہیں۔ شیخ جمال الدین القاسمی کا قول ہے کہ:-

"آج بھی معتزلہ ــــ فرقہ اہل السنت والجماعت کی طرح ــــ اپنے پیروؤں کے لحاظ سے بہت بڑا فرقہ ہے۔ کیونکہ عراق کے سارے شیعہ معتزلی ہیں۔ اسی طرح ہندوستان، ایران اور شام کے تمام شیعہ معتزلی ہیں۔ اور انھی کی طرح یمن کے زیدی شیعہ بھی معتزلی ہیں۔"[4]

---

[1] العلم الشامخ ص ۷۔

[2] ص ۱۰۸۔

[3] ص ۴۴۔

[4] تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ ص ۴۲

روح اعتزال کا خاتمہ اگرچہ بلادِ شیعہ میں اعتزال اب تک موجود ہے۔ اور شیعہ اب تک اس کے انصار و اعوان ہیں۔ لیکن اعتزال کی روح ختم ہو چکی ہے۔ اور اب ان میں بھی بجز نام کے کچھ نہیں رہ گیا ہے۔

معتزلۂ جدید اور وہ معتزلہ جدیدہ جو آج ہندوستان (بشمول پاکستان) میں پائے جاتے ہیں ان میں اور متقدمین میں کوئی تاریخی رابطہ قائم نہیں رہ سکا ہے ؎

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصر طور پر معتزلہ کے مدرسۂ قدیم و جدید کا فرق واضح کر دیا جائے

سرسیّد اور امیر علی معتزلہ جدیدہ ایک مدرسۂ فکر ہے جسے ہندوستان کے بعض تعقلیت پسند اور روشن خیال مسلمانوں نے جو سنی مذہب کے تھے سرسید احمد خاں کی سرکردگی میں قائم کیا تھا۔ اور سرسید کے بعد اس کے رکن رکین سید امیر علی تھے

اس جدید معتزلی مدرسۂ فکر کے اصحاب کا خیال ہے کہ اسلام صحیح، دین عقل ہے۔ اور طبیعت بشریہ کا جہاں تک تعلق ہے۔ وہ دوسرے مذاہب سے بہت زیادہ قریب ہے۔

چنانچہ اسی اصول کی بنا پر یہ حضرات امور دین میں تجدد کے قائل ہیں۔ جس طرح تعلیم اور سوسائٹی کے امور میں تجدد کی ضرورت ہوتی رہتی ہے۔

ان حضرات کے نزدیک تجدد کا رستہ تعلیمات سلف کی طرف رجوع کرتا ہے۔ خاص طور پر قرآن سے رجوع لازمی ہے۔ جو عقل اور فطرت سے بہت قریب ہے۔ یہ لوگ جمیع اقوال محدثہ کو اور ان پر مبنی تعلیمات و تفسیر کو ترک کر دیتے ہیں ؎۲ یہ اپنے ہم عصر جمود پسند علماء کو موردِ اعتراض بناتے ہیں کہ ان کی رائے میں یہ لوگ اندھیرے میں "ٹامک ٹوئیاں مارنے کے عادی ہو گئے ہیں۔ یہ لوگ اس پر بھی معترض ہیں کہ لوگ اولیاء اللہ کی تقدیس میں سرگرمی دکھائیں ؎۳ یہ لوگ اپنے آپ کو معتزلۂ جدیدہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ معتزلۂ قدیم سے بڑی حد تک مشابہ ہیں۔ جو اپنے وقت میں تعلیمات دینیہ و مذہبیہ کی مخالفت کرتے رہتے تھے ؎۴

لیکن اولیری کا خیال ہے کہ ان لوگوں نے معتزلہ کا نام اس لیے زندہ کیا کہ یہ بھی اپنے اسلاف معتزلہ کی طرح

؎۱ O, Leary De lacy, Islam at the Cross Roads. P. 18

؎۲ M. T. Titus, Indian Islam. P. 207, 208

؎۳ Indian Islam. P. 222, 223.

؎۴ I bid. P. 208.

دین اور علم کے مابین توافق پیدا کرنا چاہتے تھے لہ

ہندوستانی معتزلہ کی تحریکیں

بہرحال ان نئے معتزلہ نے وسیع پیمانے پر علمی تحریکیں چلائیں انہوں نے کتابیں لکھیں۔ رسالے نکالے۔ انگریزی اور اردو زبان میں لٹریچر کا ڈھیر لگا دیا۔ نشر تعلیم کے لیے انہوں نے انجمنیں قائم کیں۔ مدرسے اور کالج قائم کیے۔ جن کی تاسیس و تعمیر میں ہندوستان کے مسلمان امراء سے مدد لی۔ اس سلسلے میں علی گڑھ کی درس گاہ خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ جس میں مذہب اسماعیلی کے مقتدا اور پیشوائے اعظم نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔

گولڈ زیہر کا خیال ہے کہ یہ تحریک دوسرے مقامات پر بھی پھیلی۔ لیکن زیادہ وسیع پیمانے پر نہیں۔ لیکن محدود پیمانے پر۔ مصر، الجزائر اور تونس اور تاتار ؎ میں بھی یہ تحریک بہرحال کسی نہ کسی حد تک پھیلی ؎

تاریخ معتزلہ کا ایک اہم پہلو

یہ بات ختم کرنے سے پہلے تاریخ معتزلہ کے ایک اور پہلو پر مختصر سی روشنی ڈالوں گا۔ ضروری ہے کہ یہ پہلو بھی پیشِ نظر رہے۔ وہ یہ کہ معتزلہ کا سقوط دو پہلو تھا۔ یعنی صرف سیاسی ہی نہیں فکری بھی تھا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ابو علی الجبائی کے دور ہی سے معتزلہ کی فکری عظمت گھٹنا شروع ہو گئی تھی۔ اور یہ حقیقت شک و شبہ سے بالا ہے کہ ان کا آخری بڑا مفکر ابو ہاشم الجبائی تھا ؎۔

ابو ہاشم کے بعد ہمیں اس جماعت میں کوئی بلند پایہ مفکر نظر نہیں آتا، نہ کوئی سربرآوردہ متکلم دکھائی دیتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں جیسے بلند مرتبت لوگ معتزلہ نے پیدا کیے تھے۔ مثلاً علاف، نظام، بشر اور معمر وغیرہ۔ اس طرح کے لوگ اب ان کی صف سے اٹھنا یکسر بند ہو گئے تھے۔

دورِ انحطاط و سقوط میں ہمیں ایک معتزلی بھی ایسا نظر نہیں آتا جس نے فکر و نظر کی دنیا میں کوئی نئی چیز پیدا کی ہو، کسی فکر جدید سے آشنا کیا ہو۔ نہ علم کلام میں کوئی جدید اصول وضع کیا۔ یہ لوگ صرف اپنے اسلاف کے مقلد تھے اور انہی کے اقوال جا و بے جا دہراتے رہتے تھے۔

؎ Islam at the Cross Roads. P 18.

؎ جو اب روس کے ماتحت ہیں۔

؎ Goldzihr, Vorles-umgen fiber den-Islam, P 291.

؎ ۳۲۱ ہجری

اس طرح اس فرقہ کی تاریخ کا آخری ورق بھی الٹ گیا جس نے اسلام کی فکری اور سیاسی تاریخ میں کارہائے نمایاں انجام دیے تھے۔

معتزلہ کا یہ انجام موجب خیر و برکت تھا یا باعث رنج والم؟

اگلے باب میں یہی موضوع زیر بحث آئے گا۔

○

فصل سابع

مقامِ معتزلہ

ایک عرصۂ دراز تک معتزلہ اپنے افکار و تصورات سے ملت اسلامیہ کو متاثر کرتے رہے!

یہ طویل مدت، عہدِ انقلاب و تغیر کی عجیب و غریب داستان ہے، اس طویل مدت میں معتزلہ بامِ عروج پر بھی پہنچے۔ اور اس طرح پہنچے کہ اوجِ ثریا پر پہنچ گئے۔ پستی و نکبت میں بھی گرے۔ اور اس طرح گرے کہ تحت الثریٰ میں گر گئے۔

لیکن وہ رفعت کا دور ہو یا نکبت کا عہد، ہر حالت میں معتزلہ نے اپنی انفرادیت کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔

وہ مٹتے مٹتے مٹ گئے ــــــ لیکن ایک غیر فانی نقش چھوڑ کر!

اور ——

یہ معتزلہ بھی کتنے عجیب و غریب لوگ تھے۔

ان میں سے بعض وہ تھے جو وزارت کے منصب پر پہنچے۔

خلفاء کے مصاحب اور ندیم بنے۔ قوت و طاقت حاصل کی،

دبدبے اور طنطنے کے مالک بنے۔ مخالفوں کو دبایا، کچلا، پامال کیا،

اور اکثر وہ تھے، جو دنیا کو ہیچ خیال کرتے تھے۔

جنہیں دنیا سے کوئی واسطہ نہ تھا۔

جن کی لو صرف خدا سے لگی ہوئی تھی۔

یہ دن میں روزے رکھتے اور راتوں کو عبادت کرتے تھے،

—— فاقے کرتے تھے مگر کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلاتے تھے

بھوکے رہتے تھے۔ مگر امراء کے ہاں سے آئے ہوئے خوانِ نعمت

کو ٹھکرا دیتے تھے۔

بڑے عجیب لوگ تھے یہ معتزلہ!

معتزلہ کی دینداری

صلاح و تقویٰ، زہد و تقشف اور عبادت و ریاضت میں انہماک

معتزلہ کے صفات و محامد

تاریخ معتزلہ کے ایک طالب علم کو یہ بات بہر حال پیش نظر رکھنی پڑے گی، کہ فکری و نظری عقائد کو الگ رکھ کر اگر ان کے صفات و شخصیات کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ علوم میں تبحر رکھتے تھے۔ فلسفے سے انہیں غیر معمولی شغف تھا۔ ادب ان کا خاص موضوع تھا۔ فضائل و محامد ان کی ذات میں جمع تھے۔ عبادت و ریاضت انکی سرشت تھے۔ متاع حیات دنیا سے وہ روگرداں تھے

امر واقعہ یہ ہے کہ دولت عربیہ اسلامیہ میں وہ ایک ثقافت عالیہ کے موجد تھے۔ وہ نور عرفان کی ڈیوٹ تھے۔ ایمان کی حمایت اور شجاعت ان کے افعال و اعمال سے ہویدا تھی۔ ہم یہ جو کچھ کہہ رہے ہیں اس پر ان کے بدترین مخالف، یعنی مورخین اور علمائے اہل السنت بھی متفق ہیں۔ وہ ان کی عظمت مقام اور احترام ذات کے قائل ہیں یہی لوگ جو ان کے مسلک اور مذہب پر طعن کرتے ہیں۔ ان کے افکار و آرام سے بیزاری کا اس درجہ اظہار کرتے ہیں۔ کہ طعن و تکفیر تک سے باز نہیں آتے۔ لیکن ان کے عقاید و مذاہب اور سلوک و مواہب کے مابین تفریق پر بھی اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں۔

معتزلہ کے متعصب مخالفین

اس عام روش سے صرف چند ہی لوگ ایسے مل سکیں گے جو ہٹے ہوئے نظر آئیں گے۔ مثلاً بغدادی۔ اور ابن قتیبہ، کہ یہ دونوں ان کے بعض ائمہ کی طرف شراب نوشی اور استخفاف دین تک کی تہمت لگانے سے باز نہیں آتے نہ جانے گے،

بلکہ میری رائے یہ ہے کہ بغدادی اور ابن قتیبہ نے یہ باتیں از راہِ تعصب و عناد منسوب کر دیں۔ ورنہ ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

اسی طرح ابو حیان توحیدی نے "الصاحب" پر جھوٹے الزامات لگائے ہیں۔ اسے جاہل، مغرور، ظالم،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

لے ابن قتیبہ کی روایت ہے کہ نظام صبح و شام شراب کے نشے میں دھت رہتا تھا فواحش اور کبائر کا ارتکاب کرتا رہتا تھا۔ (تاویل مختلف الحدیث، ص ۲۱)

ثمامہ کے بارے میں ابن قتیبہ کا کہنا ہے کہ وہ دین کا استخفاف کیا کرتا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے جمعہ کے دن نماز فوت ہو جانے کے ڈر سے لوگوں کو جلدی جلدی چلتے دیکھا تو کہنے لگا۔

"ذرا ان گدھوں کو دیکھو!" (تاویل مختلف الحدیث ص ۶۱)

اسی طرح بغدادی نے جاحظ کی کتاب "المضاحک" سے نقل کیا ہے کہ مامون ایک مرتبہ گھوڑے پر سوار جا رہا تھا کہ اس نے ثمامہ کو نشہ کی حالت میں کیچڑ میں لت پت دیکھا اس نے کہا:

"ثمامہ"!

ثمامہ نے جواب دیا۔

"فرمایئے"

مامون نے کہا۔

"تمہیں شرم نہیں آتی اس حالت پر؟"

ثمامہ نے جواب دیا۔

"خدا کی قسم بالکل نہیں"۔

مامون نے جھڑکتے ہوئے کہا

"تجھ پر خدا کی لعنت!" (الفرق بین الفرق ص ۱۵۸)

"المضاحک" جاحظ کی ان کتابوں میں سے ہے جو دستبرد زمانہ سے ضائع ہو چکی ہیں۔ کاش یہ کتاب کسی طرح دستیاب ہو سکتی تاکہ ہم جان سکتے کہ واقعی جاحظ نے اپنے اساتذہ اور رفقاء فکر و نظر کا اسی طرح اور اسی انداز میں ذکر کیا ہے؟

اسی طرح بغدادی کی روایت ہے کہ ابو ہاشم الجبائی زمانے بھر کا فاسق تھا۔ وہ شراب نوشی پر مصر رہتا تھا۔ اس کا انتقال اس حالت میں ہوا کہ شراب پیئے ہوئے تھا اور نشہ سے مخمور تھا (الفرق بین الفرق ص ۱۷۰)

ملحد اور بے گناہوں کا قاتل قرار دیا ہے[1]

یاقوت حموی کا بیان ہے کہ توحیدی "الصاحب" سے اس لیے خفا ہو گیا کہ وہ رٹے گیا۔ مگر "الصاحب" نے نہ اسے منہ لگایا، نہ کوئی منصب دیا پس اس بات پر وہ اس کی برائیاں کرتا ہوا واپس آ گیا[2]

حب معارف اور تمجید عقل

جہاں تک علوم اور فلسفے سے معتزلہ کے شغف اور دلچسپی کا تعلق ہے۔ اس پر ہم تفصیل سے گزشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں اور بتا چکے ہیں کہ انہوں نے بہت سے علوم و فنون کا ترجمہ عربی زبان میں کرایا۔ اور اس سلسلے میں پیش رو ثابت ہوئے۔ ان علمی سرگرمیوں کے بلوث ان کے مدارک میں ترقی ہوئی۔ ان کے نفوس کی تہذیب ہوئی۔ درحقیقت ان کی نشو و نما ہی حب معارف اور تمجید عقل پر ہوئی۔

معتزلہ کی زبان دانی

معتزلہ رجال ثقافت تھے۔ وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ اکمال ثقافت اور تنویر عقل میں ادب کا مقام کتنا عظیم و جلیل ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی ساری توجہ حصول ادب اور علوم و فنون متعلقہ ادبیات پر مرکوز کر دی۔ اور بہت جلد اس علم میں بھی وہ بہت آگے بڑھ گئے اور دوسرے حریفوں کو کہیں پیچھے چھوڑ دیا۔ وہ ایک مخصوص تحریک کے داعی تھے۔ ایک خاص فرقے کے موجد تھے۔ لازمی اور ضروری تھا کہ ان کی زبان میں جادو ہوتا۔ ان کے منہ سے نکلے ہوئے بول لوگوں کے دلوں پر اس طرح اثر انداز ہوتے کہ انہیں مجال دم زدن نہ رہتی یہی وجہ ہے کہ انہوں نے فصاحت لسان اور بلاغت بیان پر ایسی قدرت حاصل کر لی کہ مخالف اور حریف منہ دیکھتے رہ جاتے تھے۔ اپنی اس قدرت سے انہوں نے دشمن کو ساکت کر دیا۔ اور مخالفین کی تاب تکلم چھین لی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے ائمہ ادب اور ارباب بلاغت پیدا ہوئے جن کی سحر بیانی کے سب قائل تھے صفوان الفاری نے تو ان کی فصاحت و بلاغت کا قصیدہ نظم کرتے ہوئے انہیں سحبان سے بھی آگے بڑھا دیا[3]

معتزلہ کے شیخ اور رئیس واصل بن عطا لغت اور بلاغت پر اس درجہ حاوی تھے کہ سفید کو سیاہ اور سیاہ کو سفید ثابت کر سکتے تھے[4]

بشار بن مبرد تو واصل بن عطا کی فصاحت و بلاغت، جادو بیانی اور سحر طرازی کا اس درجہ قائل اور معترف

---

[1] توحیدی نے ابن العمید اور الصاحب کے اخلاق پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں الصاحب پر ایسے الزامات لگائے ہیں جو کبھی اور کہیں نہیں سنے گئے

[2] معجم الادباء ج ۶ - ص ۱۸۶ . ۱۸۷ -

[3] البیان والتبیین ج ۱ ص ۳۸ -

[4] البیان والتبیین ج ۱ ص ۳۵ -

تھا کہ وہ ادب واصل کو خالد بن صفوان، شبیب بن شیبہ اور فضل بن عیسیٰ پر فضیلت دیتا تھا۔ جنہوں نے عبداللہ بن عمر بن عبدالعزیز والی عراق کے سامنے اپنی بلاغت و فصاحت کا لوہا منوا لیا تھا۔ یہ تینوں عرب کے یکتائے روزگار خطیب مانے جاتے تھے [1]

احمد بن ابی داؤد کی فصاحت و بلاغت

معتزلہ کے ایک دوسرے سربرآوردہ اور مانے ہوئے بزرگ قاضی القضاۃ احمد بن ابی داؤد تھے۔ یہ بھی اپنے وقت کے سب سے زیادہ فصیح و بلیغ شخص مانے جاتے تھے۔

دعبل الخزاعی نے اپنی کتاب "طبقات الشعراء" میں احمد بن ابی داؤد کا ذکر خاص طور پر بڑی عزت و شان کے ساتھ کیا ہے [2]

احمد بن ابی داؤد کے بارے میں ابوالعیناء کا قول ہے کہ

"میں نے اس شخص سے زیادہ فصیح البیان اور بلیغ اللسان شخص کوئی اور نہیں دیکھا"[3]

قاضی احمد بن ابی داؤد نے ادب میں وہ مقام حاصل کر لیا تھا اور اس فن میں ان کے تبحر کا یہ عالم تھا کہ خلیفہ مامون الرشید کو قاضی صاحب کے علاوہ کسی اور کی مجلس طرازی سے لطف ہی نہیں آتا تھا۔ نہ ان کی باتوں کے علاوہ کسی اور کی باتیں اس پر نشاط و سرور کی کیفیت طاری کرتی تھیں۔ جب سے وہ قاضی صاحب کے اس کمال سے واقف ہوا تھا۔ اس کا عالم یہ تھا کہ جب بھی اپنی مجلس ترتیب دیتا تھا قاضی صاحب کو فوراً طلب کرتا [4]

ائمہ عربیہ میں جاحظ کا مقام

اور جاحظ تو ائمہ عربیہ میں سب سے بڑا اور بلند پایہ شخص گزرا ہے اس کی کتابیں ادب میں وہ مقام رکھتی تھیں کہ عام طور پر معروف و متداول ہیں [5]

ابن العمید کا جاحظ کے بارے میں قول ہے کہ:

"یہ شخص پہلے عقل سکھاتا ہے۔ پھر ادب"[6]

---

[1] البیان والتبیین، ج ۱، ص ۳۷۔
[2] تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۴۳۔
[3] تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۴۴۔
[4] الوفیات، ج ۱، ص ۳۱۔
[5] یاقوت نے مختلف موضوعات پر جاحظ کی ایک سو چالیس سے زیادہ کتابوں کی فہرست دی ہے (معجم الادباء ج ۱۶، ص ۱۰۶)
[6] الوفیات، ج ۱، ص ۵۵۲۔

ابن خلدون نے جاحظ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"اس کی "البیان والتبیین" اصول ادب عربی کی اہم ترین کتاب ہے"[1]

ابن الاخشیہ[2] کے بارے میں جو خود بھی بہت بڑا رئیس اعتزال تھا اور سنا ہے کہ وہ جاحظ کی کتابوں کا شائق اور جویا رہا کرتا تھا۔ ایک مرتبہ اس کا جی چاہا کہ اس کی کتاب "الفرق بین النبی والمتنبی" کا مطالعہ کرے۔ مگر تلاش بسیار کے باوجود نہ ملی۔ آخر اس نے ایک آدمی اس غرض سے مکہ مکرمہ بھیجا کہ وہ عرفات اور بیت الحرام میں بزمانۂ حج منادی کر کے کسی طرح یہ کتاب حاصل کرے[3]

جاحظ کے لیے یہ فخر بس کرتا ہے کہ ابن العمید جیسا شخص جو اپنے عہد کا مسلم الثبوت انشا پرداز، اور یکتا ادیب تھا۔ جاحظ کی طرف منسوب کیا جاتا تھا۔ چنانچہ لوگوں نے اس کا نام "دوسرا جاحظ" رکھ دیا تھا[4]

ابن العمید سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ اس نے کہا:

"تین علوم ایسے ہیں کہ تمام لوگ ان علوم کے سلسلے میں تین آدمیوں کے عیال ہیں۔

؛ ——— فقہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے،

؛ ——— کلام میں ابو الہذیل کے۔

؛ ——— بلاغت و فصاحت اور سحر بیانی میں جاحظ کے"[5]

ثابت بن قرۃ الصابی کا قول ہے:

"امت عربیہ میں تین نفوس ایسے ہیں جن کے کمال و تبحر پر مجھے رشک آتا ہے

؛ ——— سیاست میں عمر رضی اللہ عنہ

؛ ——— ورع و علم میں حسن بصری رحمہ اللہ

؛ ——— فصاحت و بلاغت میں جاحظ"[6]

---

[1] المقدمہ، ص ۵۸

[2] ۳۲۶ھ (۹۳۷ء)

[3] معجم الادبا، ج ۱۶، ص ۱۰۲۔

[4] معاہد التنصیص ج ۱، ص ۴۷۱۔

[5] معجم الادباء، ج ۱۶، ص ۱۰۲۔

[6] معجم الادباء ج ۱۶، ص ۹۵، ۹۷

قرۃ بن خالد کا اعتراف جاحظ کے بارے میں

اب ہم ایک ایسے شخص کی شہادت پیش کرتے ہیں جو جاحظ کے طبقے کا آدمی نہیں ہے نہ اس کے دین اور مسلک پر عامل ہے۔ وہ شخص ہے قرۃ بن خالد۔ جس نے ان الفاظ میں جاحظ کا ذکر کیا ہے:

"ابو عثمان الجاحظ خطیب المسلمین، شیخ المتکلمین، فخر متقدمین و متاخرین۔ اگر اب کشائی پر آمادہ ہو تو سحبان کو یارائے تکلم نہ رہے۔ اگر مناظرے کی طرف متوجہ ہو تو نظام کو جدال میں پچھاڑ دے۔ دانش کی باتیں کرے تو عامر بن عبدالقیس سے بازی لے جائے۔

یہ شخص شیخ الادب اور لسان العرب ہے اس کی کتابیں آنکھوں کو تازگی بخشنے والا باغ ہیں۔ اس کے رسائل شجر بار آور ہیں جو اس سے بھڑا۔ وہ چت ہوا۔ جو اس کے سامنے آیا سرنگوں ہوا۔ خلفاء اس کے مداح اور ثنا خواں ہیں۔ امراء اس کا دم بھرتے ہیں اور اسے اپنا ندیم بناتے ہیں۔ علماء اس سے خوشہ چینی کرتے ہیں۔ خواص اس کی برتری تسلیم کرتے ہیں۔ عوام اس سے بے پناہ محبت کرتے ہیں۔ یہ زبان و قلم کا جامع ہے ذہانت اور علم کا حامل ہے۔ رائے اور ادب کا مالک ہے۔ نثر اور نظم پر یکساں قدرت رکھتا ہے۔ ذکاوت اور فہم میں بے مثل ہے۔ اس کی حکمت کا ہر سو چرچا ہے۔ لوگ اس کے نقش قدم پر چلتے اور فخر کرتے ہیں۔ اس کے ادب کو سر آنکھوں پر جگہ دیتے ہیں۔ اس سے انتساب پر ناز کرتے ہیں۔ اسے اپنا مقتدا مانتے ہیں۔ بارگاہ الٰہی سے اسے حکمت اور فصل خطاب کی نعمت عطا ہوئی ہے [1]"

"الصاحب" اور ادبیات عالیہ

اسی طرح "الصاحب" ادب میں نادر زمانہ تھا۔ جب وہ سفر پر روانہ ہوتا تو اس کی خاص خاص کتابیں ساتھ جاتیں جو چار سو اونٹوں پر بار ہوتیں [2]۔ اس نے رَے میں ایک عظیم کتب خانہ قائم کیا تھا۔ بیہقی نے اس کتب خانے کی زیارت کی تھی۔ اور صرف اس کی فہرست دس ضخیم مجلدات میں تھی [3]۔

"الصاحب" ایک بلند پایہ مصنف بھی تھا۔ لغت میں اس کی کتاب "المحیط" خاص پایہ رکھتی ہے [4]۔

---

[1] معجم الادباء۔ ج ۱۶۔ ص ۹۷۔

[2] الوفیات۔ ج ۱۔ ص ۱۰۶

[3] معجم الادباء۔ ج ۶۔ ص ۲۵۹۔

[4] ج ۶۔ ص ۲۶۰۔

اس کے علاوہ بھی اس کی اور بہت سی تصانیف ہیں۔ شعراء اور ادباء کی ایک بہت بڑی جماعت "الصاحب" کی فصاحت و بلاغت کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔

ثعلبی کا خراج تحسین "الصاحب" کو

"الصاحب" کے ادب اور کمال ادب پر جو کچھ ثعلبی نے جامع و مانع الفاظ میں لکھ دیا ہے اسے اس باب میں حرف آخر سمجھنا چاہیے۔ اس نے لکھا ہے:-

"علم و ادب میں از روئے فصاحت و بلاغت کوئی عبارت میری نظر سے اس کی سی نہیں گزری۔ اسی طرح جود و کرم میں اس کی جو جلالت شان ہے اس کا بھی کوئی جواب نہیں۔ وہ صدر اشرف، اور تاریخ مجد ہے۔ فخر زماں اور سرچشمۂ فضل و احسان ہے۔ اس کی بارگاہ تک پہنچنے کے لیے ادباء اور شعراء کٹھنائیاں برداشت کرتے ہیں۔ یہاں انہیں اپنے کشف کی داد ملتی ہے اور وہ اپنی مرادیں پاتے ہیں۔ ان کا مال ان کی دستگیری کرتا ہے۔ اس کے صنائع ان کے لیے وقف ہوتے ہیں۔ وہ بلاغت میں یکتا۔ سیاحت اور سیادت میں بے ہمتا ہے۔ دور دراز شہروں اور آفاق سے خطاب واضح اور قول فصل اس کی طرف کھنچے چلے آتے ہیں۔ اس کی بارگاہ روائع کلام اور بدائع افہام کا مرکز ہے۔ اس کی مجلس دانش کدہ ہے خانہ علم ہے۔ تمارِ علم ہے۔ بلاغت میں اسے وہ مقام حاصل ہے جسے سحر اور جادو سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ نہیں وہ اعجاز ہے۔ اس کا کلام، گردش آفتاب، اور نظم شرق و غرب کا موجب ہے زمین کے ستارے اس کے ارد گرد جمع رہتے ہیں افراد عصر، ابناء زمانہ اور ارباب شعر اس کے حضور میں حاضر رہتے اور اس کی مربی گری سے بہرہ ور ہوتے ہیں [1]

ابوعبداللہ الاسکافی وغیرہ کا مقام ادب میں

معتزلیوں سے جن عالمان ادب و لغت کا میں نے ذکر کیا ہے وہ تو ایک مختصر سی تعداد ہے۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا شمار مشکل ہے۔ انہی میں ایک بزرگ ابن اسکاف تھے۔ بہت بڑے شاعر، بہت اچھے ادیب، لغت اور نحو میں [2] کسائی کے قرین۔ اسی طرح ابوعبداللہ الاسکافی تھے۔ خطیب بے بدل اور ادیب بے ہمتا۔ صاحب تصانیف کثیرہ [3]

---

[1] معاہد التنصیص، ج ۲، ص ۱۵۲۔

[2] معجم الادباء، ج ۲۰، ص ۳۱۔

[3] 〃 〃 ، ج ۱۸، ص ۲۱۴۔

نیز ابوالحسن الاصفہانی [1] بہت بڑے نحوی، ادیب، انشاپرداز، عالم تفسیر، فن نحو پر بھی ایک کتاب انہوں نے لکھی تھی۔ ان کی ایک کتاب "جامع التاویل لمحکم التفسیر" چودہ جلدوں میں ہے [2] علاوہ ازیں ابوبکر نقاش [3] ادیب، علم قراءت کے ماہر، مفسر قرآن کریم کی ایک تفسیر بارہ ہزار اوراق میں تحریر کی [4] نیز ابوبکر الکندی المصری [5] فن نحو کے امام تھے۔ سیبویہ کے نام سے مشہور امام ہیں [6] اور علی بن عیسیٰ الرمانی [7] بہت بڑے متکلم، لغوی۔ انہوں نے ایک بلند پایہ تفسیر قرآن لکھی۔ جس کی عظمت اور جلالت شان کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ الصاحب بن عباد سے کہا گیا:

"آپ تفسیر میں کوئی کتاب کیوں نہیں تصنیف کرتے؟

"الصاحب" نے جواب دیا:

"کیا علی بن عیسیٰ نے ہمارے لیے لکھنے کو کچھ چھوڑا بھی ہے"؟ [8]

ان کے بارے میں "سیوطی" کا بیان ہے:

"علی بن عیسیٰ عربی زبان کے امام اور ادب میں علامۂ دوراں تھے۔"

نیز ابوحیان توحیدی سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا:

"نحو میں رمانی سے بڑا عالم کوئی نہیں"۔ [9]

معتزلی ائمہ ادب و لغت و بیان میں ابن ندیم [10] بھی شامل ہیں۔ جو ادیب واسع الاطلاع و معرفت تھے۔ ان

---

[1] ۳۲۲ ہجری

[2] بغیۃ الوعاۃ ۔ ص ۲۳

[3] ۳۵۱ ہجری

[4] الفہرست ۔ ص ۲۳ ، معجم الادباء ۔ ج ۶ ص ۴۹۷

[5] ۳۵۸ ہجری

[6] بغیۃ الوعاۃ ، ص ۱۰۸۔

[7] ۳۸۴ ہجری

[8] المنیۃ والامل ۔ ص ۴۳ ، طبقات المفسرین سیوطی ، ص ۲۴

[9] بغیۃ الوعاۃ ۔ ص ۳۴۴۔

[10] ۳۸۵ ہجری۔

کی کتاب "الفہرست" مصنفات قدیمہ میں اپنی نوعیت کی واحد کتاب ہے۔

اس سلسلے میں ابوالقاسم عبیداللہ الاسدی[1] بھی قابل ذکر ہیں۔ یہ بھی بہت بڑے نحوی اور مفسر قرآن کریم تھے، انہوں نے ایک تفسیر مکمل کی ہے جس میں صرف "بسم اللہ" کا ایک سو بیس طریقے سے تفسیر کی ہے[2]

شریف المرتضیٰ[3] واضع نہج البلاغۃ جو حضرت علیؓ بن ابی طالب کی طرف منسوب ہے[4]

علاوہ ازیں ابن الدہان[5] جن کا شمار ائمہ نحو میں ہوتا ہے اور فضل و تقدم کے اعتبار سے یکتا مانے جاتے ہیں[6]

اور ابوالحسن الماوردی[7] جن کا شمار عربی زبان کے کبار ادباء و علماء میں ہوتا ہے صاحب تصانیف کثیرہ ہیں۔ مثلاً "الاحکام السلطانیہ" اور "الادب الدین والدنیا" اور تفسیر القرآن اور "سیاست الملک" اور "دلائل النبوۃ" وغیرہ[8]۔ ان کی تصانیف کتب ادبیہ عربیہ میں نہایت بلند رتبہ مانی جاتی ہیں۔

اور ابن الخالہ[9] لغوی، ادیب، شاعر[10]

اور ابویوسف القزوینی[11] انہوں نے ایک نہایت ضخیم تفسیر قرآن لکھی تھی۔ جس کے بارے میں مروی ہے کہ وہ سات سو مجلدات پر مشتمل تھی[12]

---

[1] ۳۸۷ ہجری

[2] بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۲۰۔

[3] ۴۳۶ ہجری

[4] میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۲۳۔

[5] ۴۴۷ ہجری

[6] بغیۃ الوعاۃ، ص ۲۲۹۔

[7] ۴۵۰ ہجری

[8] طبقات الشافعیہ، ج ۳، ص ۳۰۳۔ ماوردی رجال اعتزال میں سے تھے۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو۔ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۳۸۔

[9] ۴۶۲ ہجری

[10] میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۱۷۔

[11] ۴۸۸ ہجری

[12] طبقات الشافعیہ، ج ۳، ص ۲۰۳۔

اور زمخشری [۱] صاحب تفسیر "الکشاف" [۲] بلاغت قرآن کے اعتبار سے سب سے بہتر تفسیر اس کے بارے میں ابن خلکان کا قول ہے:

"اس سے قبل اتنی بلند پایہ کتاب انہوں نے کوئی اور نہیں لکھی۔"

(الوفیات ج ۲، ص ۱۱۹)

---

[۲] . اپنی اس کتاب کے بارے میں بہ زبانِ شعر کہتے ہیں۔

——: دنیا میں تفسیریں بے شمار ہیں۔

——: لیکن میری تفسیر کی سی کوئی نہیں۔

——: اگر ہدایت چاہتے ہو تو اسے پڑھو

——: یاد رکھو جہل بیماری ہے اور علم شفا (بغیۃ الدعاۃ ص ۳۸۸)

معتزلہ کا ذوق وشوقِ عبادت

اب ہم معتزلہ کے تمسک بالدین اور عبادت وریاضت کے ذوق وشوق پر ایک نظر ڈالیں گے۔

عبادت و زہد کے اعتبار سے معتزلہ ضرب المثل کی حیثیت رکھتے تھے۔ خاص طور پر واصل بن عطاء جو ساری رات تلاوتِ قرآن اور عبادت وریاضت میں گزارتے تھے[1]

واصل کا زہد وتقوٰی

واصل کے زہد وتقویٰ پارسائی اور نیکی، عبادت اور ریاضت کی شہادت شعراء بھی دیتے ہیں، چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے۔

: میں گواہی دیتا ہوں کہ تیرا نام واصل خدا نے رکھا ہے۔

: تو میمون اور خصائل حسنہ کا مالک ہے[2]

ابُوسعید السّمان

معتزلہ میں ایسے لوگ بھی تھے جو صائم الدہر تھے۔ مثلاً ابوسعید السمان[1] نیز ایسے معتزلی بھی تھے جو عبادت کے سوا کسی اور مشغلے سے واسطہ ہی نہیں رکھتے تھے۔ مثلاً

---

[1] ۳۸ھ

[2] الوفیات، ج ۲، ص ۱۱۹

ابوعثمان العسّال جو اپنے گھر سے سال بھر میں صرف ایک مرتبہ باہر نکلا کرتے تھے[1]

صفوان انصاری کا اعتراف

اس طرح کے عابد و زاہد اور نیک و پارسا معتزلہ کے وصف میں صفوان انصاری نے بہت سے اثر انگیز شعر کہے ہیں[1]

فقر و تقشف کی زندگی

واقعہ یہ ہے کہ اکثر معتزلہ زندگی کی رعنائیوں سے بیزار اور زہد و تقشف کی زندگی سے آشنا تھے[2] - یہ لوگ اس فکر میں سرگرداں نہیں رہتے تھے کہ کھائیں گے کیا؟ زندگی کس طرح بسر کریں گے؟ ضروریاتِ حیات کس طرح پوری کریں گے؟ ان کے پیشِ نظر صرف ایک امر تھا، اور وہ تھا خدمتِ علم، دفاعِ توحید ——— اور عبادت'!

یہ لوگ اپنے شیخ ابوحذیفہ الغزال کے سچّے پیرو تھے - جنہیں نہ دنیا سے کوئی غرض تھی - نہ وہ انہیں کبھی اپنی طرف رجھا سکی - جیسا کہ ان کے بارے میں ایک شاعر نے کہا ہے -

: اس شخص نے نہ کبھی درہم کو ہاتھ لگایا نہ دُنیا پر نظر ڈالی

: نہ لباسِ فاخرہ کی پرواہ کی[3]

اس باب میں معتزلہ اتنے مشہور ہو گئے تھے کہ بغداد کے معتزلہ کا تو نام ہی "بغداد کے راہب" پڑ گیا تھا[4]

عمرو بن عبید اور ابن السّماک

معتزلہ کے سب سے زیادہ مشہور عابد و زاہد شخص عمرو بن عبید' اور ان کے بعد ابنِ السّماک گزرے ہیں' زہد اور ورع میں یہ اپنی مثال آپ تھے، ان کا قول ہے :-

"جسے دنیا نے اپنی طرف راغب پا کر اپنی حلاوت کا جرعہ چکھا دیا، اسے آخرت نے اپنی تلخی کا لذت شناس کر دیا"[5]

---

[1] البیان والتبیین' ج ۱ ص ۳۸، ۳۹

[2] معتزلہ کی زندگی کے اس رُخ کو اکثر مؤرخین نے پیش کیا ہے، لیکن ابن المرتضیٰ نے اپنی کتاب "المنیۃ والامل" میں تو ایسی نقشہ کشی کی ہے کہ گویا مرقع پیش کر دیا ہے -

[3] البیان والتبیین، ج ۱، ص ۷۵ -

[4] الانتصار، ص ۶۹

[5] شذرات الذہب' ج ۱، ص ۳۰۳

المرداد کا ورع و تقویٰ المردار کے ورع وعدل کے بارے میں روایت ہے کہ جب موت کا وقت قریب ہوا تو شک گزرا کہ گھر میں جو کچھ ہے ممکن ہے جائز نہ ہو۔ لہٰذا جو مال تھا سارا فقراء میں تقسیم کر دیا۔[۱]

المردار زاہد شخص تھے اہلِ دنیا سے الگ رہتے۔ اہلِ بغداد کی نظر میں وہ منزلت رفیعہ کے حامل تھے چنانچہ لوگ انہیں "معتزلہ کا راہب" کہا کرتے تھے۔[۲]

جعفر ابن مبشر اور جعفر بن حرب جعفر ابن مبشر بھی ورع و زہد میں بہت ممتاز تھے۔ یہی حال جعفر بن حرب کا تھا، خیاط کا قول ہے۔

"کسی فرقے میں بھی ان دونوں جیسا کوئی نظر نہ آیا، یہاں تک کہ یہ دونوں جعفر —— جعفر ابن مبشر اور جعفر بن حرب —— ویسے ہی ضرب المثل حسن سیرت اور کردار کے اعتبار سے بن گئے تھے۔ جیسے وہ دونوں عمر اپنی سیرت اور کردار کے اعتبار سے یکتا و منفرد مانے جاتے ہیں"[۳]

حالانکہ ان دونوں جعفروں میں سے جعفر بن حرب کا حال یہ تھا کہ سلطان وقت کی بارگاہ میں بہت معزز تھے۔ ان کی ہر بات مانی جاتی تھی، وزیر کو بھی وہ اقتدار حاصل نہیں تھا، جو انہیں تھا، لیکن ان کی کیفیت یہ تھی کہ اپنا سارا مال مساکین میں تقسیم کر دیا، اور صرف علم و عبادت کے ہو رہے۔ زہد کی یہ کیفیت تھی کہ ایک مرتبہ سارے کپڑے اتار کر دے ڈالے اور خود جا کر دجلہ کے پانی میں کھڑے ہو گئے۔[۴]

خیار معتزلہ محمد بن عبداللہ الاسکافی تو خیار معتزلہ مانے جاتے ہیں۔ الاسکافی کے بارے میں قول ہے:۔

"یہ اہلِ زہد و دیانت میں سے تھے"[۵]

عوام و خواص سب کی نظر میں ان کا احترام و اجلال تھا، روایت ہے کہ ایک مرتبہ امام محمد بن الحسن گھوڑے پر سوار جا رہے تھے۔ انہیں پاپیادہ جاتے دیکھا تو خود بھی اتر پڑے!"[۶] کہ ان کا احترام ملحوظ تھا۔

---

۱ الانتصار، ص ۶۹

۲ الملل والنحل، ج ۱، ص ۷۵، الخطط (مقریزی)، ج ۴، ص ۱۶۹

۳ الانتصار، ص ۸۱، ۸۲

۴ المنتظم ج ۶ - ص ۳۹۵

۵ مروج الذہب ج ۶ ص ۵۸

۶ بغداد کی ہٹ دھرمی

ابن الاخشیدی وبغداد معتزلہ میں ابن الاخشیدی بھی قابل ذکر ہیں۔ اپنی جائیداد کی نصف آمدنی یہ علمی مصارف میں صرف کر دیا کرتے تھے۔ علم سے ان کی وابستگی اور عبادت سے شیفتگی کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے اپنی جائیداد کے وکیل سے کہا:۔

"جائیداد کے بارے میں مجھ سے کسی طرح کی بات نہ کیا کرو، میرے لئے بس اتنا کافی ہے کہ جسم وجان کا

بغدادی کو اس واقع کے صحیح ہونے سے انکار ہے۔ ان کا خیال ہے کہ معتزلہ نے الاسکافی کا درجہ بڑھانے کے لئے یہ خبر گھڑ لی ہے، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ الاسکافی نے امام محمد بن الحسن شیبانی کا زمانہ ہی نہیں پایا، اس لئے کہ وہ خلیفہ ہارون الرشید کے معاصر تھے۔ اور الاسکافی کا انتقال عہدِ ہارون الرشید سے قبل ہوگیا تھا۔ اور اگر واقعی امام محمد نے الاسکافی کا زمانہ پایا، اور انہیں دیکھا بھی ہو تو یہ بات قرین عقل نہیں ہے کہ معتزلہ کو کافر سمجھنے کے باوجود الاسکافی کے لئے احتراماً گھوڑے سے اُتر پڑتے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر بغدادی کی ہٹ دھرمی واضح کر دی جائے۔

بغدادی کو معتزلہ سے حد درجہ نفرت تھی۔ ان کے بارے میں ان کا تعصب اعتدال سے کہیں بڑھ کر تھا،

یہ واقعہ بغدادی کو اس لئے ناگوار گزرا ہے کہ وہ اسے برداشت نہیں کر سکتے کہ امام محمد کی سی جلیل القدر شخصیت الاسکافی جیسے معتزلی کا اتنا احترام کرے کہ اسے دیکھ کر گھوڑے سے اتر پڑے۔

لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ اس واقعہ کی تردید میں بغدادی نے جو دلیل دی ہے وہ بالکل لغو اور لچر ہے۔ کیوں کہ یہ بات کہ الاسکافی کے معتزلی ہونے کے باعث امام محمد احتراماً ان کے لئے گھوڑے سے اتر نہیں سکتے تھے، بے وزن اور بے بنیاد ہے۔ کیوں کہ بعد کے زمانے میں الاسکافی اپنے تقوے اور ورع کے اعتبار سے غیر معمولی شہرت اور عظمت رکھتے تھے۔

بغدادی جوشِ تعصب اور جوشِ مخالفت میں یہ بات بھی بھول گئے کہ الاسکافی ان معتزلہ میں تھے جو امامت مفضول کے جواز کے قائل تھے۔ گو خلافت میں حق علی ابن ابی طالب کے حق کی تائید کیا کرتے تھے، انہوں نے جاحظ کی کتاب "العثمانیہ" کے رد میں ایک کتاب لکھی تھی جس میں اولادِ عباس کی امامت پر حجت لائے ہیں۔

(مروج الذہب، ج ۶، ص ۵۸)

کیا الاسکافی کا یہ عقیدہ اور یہ عمل انہیں امام محمد سے قریب تر کر دینے کا سبب نہیں بن سکتا تھا؟ اور انہیں الاسکافی کے احترام واجلال پر آمادہ نہیں کر سکتا تھا؟

بغدادی نے ایک اور غلطی الاسکافی کے سال وفات میں کی ہے۔

رشتہ قائم رکھ سکوں، باقی مجھے میرے حال پہ چھوڑ دو کہ علم کی خدمت اور امرِ آخرت کی تیاری کرتا رہوں![1]

ابدالِ وقت عبداللہ بن اسحاق عبداللہ بن اسحاق تو اپنے وقت کے ابدال مانے جاتے تھے[2] الصاحب بن عباد ان کا حد درجہ احترام کرتے تھے، اور ان کی عظمت کے قائل تھے۔ اپنی مجلس میں وہ کبھی کسی کے استقبال کے لئے نہیں اٹھے، لیکن عبداللہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جاتے[3]

ابوالقاسم الاسدی ضروری ہے کہ ابوالقاسم الاسدی کا ذکر بھی کر دیا جائے۔ یہ بزرگ ایک طرف تو کلام نحو اور فقہ میں امام زماں تھے۔ دوسری طرف ان کی سادگی اور دنیا اور کار دنیا سے بے پروائی کا یہ عالم تھا کہ کھلے سر بازاروں میں گھوما کرتے، اور کسی چیز کے طالب نہ ہوتے[4]

منصبِ قضا قبول کرنے سے گریز اہل اعتزال کے زہد اور ورع کے صدق پر سب سے بڑی دلیل یہ پیش کی جاسکتی ہے کہ گو بے سروسامانی اور آشفتہ روزگاری کی زندگی بسر کرتے تھے، لیکن کسب رزق کے لئے ان وسائل کو ہرگز اور کسی قیمت پر اختیار نہیں کرتے تھے جو پست ہوں،

حاشیہ صفحہ گذشتہ

واقعہ یہ ہے کہ الاسکافی نے خلیفہ ہارون الرشید، مامون الرشید اور معتصم کا زمانہ پایا۔ ان کا انتقال متوکل کے عہدِ خلافت میں ۲۴۰ھ میں ہوا،

(مروج الذہب ج ۶، ص ۵۸)

اور خود بغدادی نے ذکر کیا ہے کہ الاسکافی نے اعتزال کا مسلک جعفر بن حرب سے لیا تھا

(الفرق بین الفرق ص ۱۵۵)

اور معلوم ہے کہ جعفر کا انتقال ۲۳۶ھ میں ہوا تھا، اور ہارون الرشید کا انتقال ۱۹۳ھ میں ہوا تھا، لہٰذا یہ بات بالکل مستبعد اور ناقابل قبول ہے کہ شاگرد کی وفات استاد سے چالیس سال سے زیادہ مدت کے بعد ہو۔

---

[1] الفہرست، ص ۲۴۵، ۲۴۶

[2] صوفیہ کے ہاں ابدال کا شمار اولیاء اللہ میں ہوتا ہے۔ یہ نام اس لئے پڑا کہ ایک ابدال جب مرتا ہے۔ تو دوسرا اس کے بدلے میں فوراً نمودار ہو جاتا ہے

[3] معجم الادباء ج ۶، ص ۲۴۶

[4] ابن الاثیر ج ۱، ص ۲۹

مواقع شبہات سے بہت دور رہتے تھے۔ اُن میں سے اکثر نے قضاء کا منصب صرف اس لئے قبول نہیں کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ احکام صادر کرتے وقت راہِ عدل سے تجاوز کر جائیں [1] کیوں کہ ان کا مقصد حیات خدمتِ توحید تھا نہ کہ مال کا جمع کرنا، ان میں سے ایک کا قول ہے ۔

"جو لوگ فقہ سے سروکار رکھتے ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہیں، جو اس فن کو حصول دنیا کے لئے حاصل کرتے ہیں لیکن علم کلام کی غرض سوا خدا کے اور کچھ نہیں ہے [2] اور یہی باعث تھا کہ ان کی بڑی تعداد ملوک و سلاطین اور امراء رؤساء سے ملنا جلنا، یا ان سے ربط ضبط پیدا کرنا مکروہ اور معیوب تصور کرتی تھی، کیوں کہ اس اختلاط کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ انہیں ہر طرح سے محتاط بنائے رکھنے کی کوشش کے باوجود بھی ایسے افعال کی تائید یا توثیق کرنا پڑتی جو ظلم و جور پر مبنی ہوتے ۔

ملوک و امراء سے اختلاط نامرغوب

اس طرح معتزلہ کی ایک بڑی جماعت ملوک و سلاطین اور امراء و رؤساء کے عطیات اور نذرانے بھی قبول کرنے سے انکار کر دیتی تھی۔ اس لئے کہ ان کی آمدنی مالِ حرام سے خالی نہیں ہوتی تھی ۔

چنانچہ صاحب " المینۃ والامل " کا خیال ہے کہ رؤسا اور امراء کے پیچھے پیچھے پھرنا اور ان کی حاشیہ برداری کرنا صرف خبث نفس ہے [3]

جاہ پرستوں کے خلاف کفر کا فتوے

ملوک و سلاطین اور امراء و روساء سے دور رہنے، اور ان سے مختلط نہ ہونے کا جذبہ معتزلہ میں اتنا زیادہ شدید تھا کہ جو شخص سلطانِ وقت کی دربارداری کرتا ہو، اسے وہ فاسق کہتے تھے جو نہ مومن ہوتا ہے نہ کافر !

اور المردار نے تو ایسے شخص کے لئے کفر کا فتویٰ صادر کر دیا تھا، اور اعلان کر دیا تھا کہ چونکہ ایسا شخص کافر ہے۔ لہٰذا کوئی مسلمان نہ اس کا وارث بن سکتا ہے۔ نہ ایسا شخص کسی مسلمان کی وراثت میں حصہ پا سکتا ہے [4]

---

[1] المنیۃ والامل ، ص ۴۴

[2] المنیۃ والامل ، ص ۶۷

[3] المنیۃ والامل ص ۸۰

[4] الفرق بین الفرق ، ص ۱۵۱

کوئی شبہ نہیں کہ امورِ دنیا سے متعلق معتزلہ کا یہ طرزِ عمل انتہا پسندی کا نمونہ ہے۔ لیکن اس انتہا پسندی کا سبب ان کی شدّتِ ورع اور مردم بیزاری ہے۔

عمرو بن عبید اور خلیفہ منصور

اس باب میں معتزلہ کے عجیب عجیب واقعات مشہور ہیں، مثلاً:۔

عمرو بن عبید ایک مرتبہ خلیفہ منصور کے پاس گئے۔ خلیفہ نے انہیں اپنے پاس مسند پر جگہ دی، اور درخواست کی کہ کچھ نصیحت کریں۔

خلیفہ کی درخواست قبول کرتے ہوئے عمرو بن عبید نے کچھ نصیحتیں کیں:۔

وعظ و پند کے بعد جانے کے لئے وہ اُٹھے تو خلیفہ منصور نے کہا:۔

"میں نے آپ کے لئے دس ہزار دینار کا حکم خزانچی کو دے دیا ہے"

عمرو بن عبید نے یہ سُن کر کہا:۔

"مجھے زر و مال کی ضرورت نہیں ہے؟"

ابو جعفر منصور نے کہا:۔

"خدا کی قسم یہ رقم آپ کو قبول کرنا پڑے گی!

عمرو بن عبید نے اسی تیور سے جواب دیا

"خدا کی قسم میں ایک کوڑی بھی نہیں لینے کا!"

خلیفہ منصور نے کہا:۔

"ابُو عثمان، کوئی حاجت ہو تو بیان کیجئے!"

عمرو بن عبید نے کہا:۔

"بس یہ کہ آئندہ مجھے طلب نہ کیجئے گا!"

خلیفہ نے کہا "یہ حاجت تو ہم پوری کرنے سے رہے۔

عمرو بن عبید نے کہا

"بس میرے لئے تو یہی حاجت ہے"

یہ کہا اور چل پڑے۔ خلیفہ منصور نے دامن پکڑ لیا، اور کہنے لگا

کلکم یمشی روید

کلکم یطلب صید

غیرت عمرو بن عبیدؒ[1]

دربارِ خلافت میں جانے سے انکار

ایک راوی کا بیان ہے :۔

" مسجد میں ہم عمرو بن عبید کے پاس بیٹھے ہوئے تھے ۔ کہ ایک آدمی خلیفہ منصور کا خط لے کر آیا، جس میں انہیں طلب کیا گیا تھا۔ عمرو بن عبید نے خط پڑھا، اور ایک طرف رکھ دیا۔

قاصد نے کہا

" جواب بھی تو دیجئے! "

فرمایا :۔

کوئی جواب نہیں ہے ـــــ اپنے آقا سے کہہ دینا کہ ہمیں بس سائے میں میٹھا رہنے دے ، اور یہ ٹھنڈا پانی یہاں موجود ہے ۔ پیتا رہنے دے ۔ یہاں تک کہ اس یکسوئی اور غنیمت کے عالم میں موت کا پیامبر آجائے ![2]

ایک مرتبہ عمرو بن عبید خلیفہ منصور کے پاس گئے ۔ اس نے ان پر اپنی چادر ڈال دی اور کہا :۔

" ابو عثمان کوئی حاجت ؟ "

عمرو بن عبید نے جواب دیا :۔

" ہاں ـــــ براہِ کرم اپنی یہ چادر اٹھا لیجئے ![3]

یحییٰ ابن زیاد الدیلمی

معتزلہ میں سے ایک شخص یحییٰ ابن زیاد الدیلمی[4] تھے ۔ عربی زبان و ادب کے امام ، بغداد میں اس مشغلے میں بسر کرتے تھے ۔ پھر بصرے چلے گئے ، وہاں چالیس سال تک مقیم رہے ۔ چلتے وقت جو کچھ پاس تھا ، گھر والوں کو دے آئے تھے ۔ یہاں کوئی ذریعۂ معاش

---

[1] مروج الذہب ، ج ۶ ، ص ۲۰۹ ، ۲۱۰

[2] عیون الاخبار ، ج ۱ ، ص ۲۰۹

[3] زہر الادب ، ج ۱ ، ص ۹۴

[4] ۲۰۷ ھ

نہ تھا، جب تک بھوک سے بیتاب نہ ہو جاتے لقمہ نہ توڑتے۔ حکام اور اعمال سے دور دور رہتے۔ انہی کے بارے میں شاعر نے کہا ہے:-

کسی (امیر کے) دروازے پر آنکھوں نے آپ کو نہیں دیکھا۔
میری طرح نہیں کہ جسے دربان جھڑکتے رہتے ہیں![1]

مالی نذرانے قبول کرنے سے انکار

ایک مرتبہ احمد بن ابی داؤد نے ایک رقم خطیر جعفر بن مبشر کو بھیجی، انہوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

آخر احمد بہ نفس نفیس یہ رقم لے کر جعفر کے پاس پہنچے۔ اس دفعہ بھی جعفر اپنے انکار پر قائم رہے اور تلوار نکال لی[2]

ایک مرتبہ حاکم شہر نے دس ہزار درہم اسد کی خدمت میں بھیجے، لیکن انہوں نے واپس کر دیئے لیکن ایک مرتبہ ایک دوست نے دو درہم دیئے وہ قبول کر لئے[3]

داؤد بن علی

ایسا ہی حال داؤد بن علی[4] کا بھی تھا، زاہد، متورع اور متقی شخص تھے فقر و فاقہ کی زندگی بسر کرتے تھے، اور اس میں مگن تھے۔ ایک دفعہ کسی دولت مند نے ہزار درہم نذر کے طور پر گزرانے۔ انہوں نے بے تامل رقم کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

پھر وہ دولت مند خود حاضر ہوا اور ہزار کے بجائے دو ہزار درہم ساتھ لایا، مگر اس مرتبہ بھی انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا، اور اپنے انکار پر اصرار کے ساتھ قائم رہے[5]

ضمیری کی روایت ہے کہ یہ ابو علی جبائی سے صرف اس بات پر خفا ہو گئے تھے کہ ایک مرتبہ انہوں نے ایک حاکم کے ساتھ رات کا کھانا کھایا تھا[6]

---

[1] بغیۃ الدعاۃ، ص ۴۱۱، ۴۱۲

[2] المنیۃ والامل، ص ۴۴

[3] المنیۃ والامل، ص ۴۳

[4] ۲۷۰ھ

[5] المنتظم، ج ۵، ص ۷۵، ۷۶

[6] المنیۃ والامل، ص ۵۶

ابُوعبد اللہ الحسین بن علی البصری

ابوعبداللہ الحسین بن علی البصری اپنے گھر میں بیٹھے تصنیف وتالیف میں بھوک پیاس سے نڈھال مصروف رہتے تھے، لیکن بایں ہمہ غیور اتنے تھے کہ عضد الدولہ جیسے شخص نے ان کیلئے ہر روز ایک خوانِ لذیذ کھانوں کا مقرر رکھا تھا، مگر انہوں نے ایک دن بھی نہ قبول کیا، شاید بھوک سے مر جاتے۔ اگر ان کے ایک دوست ابوالحسن الارزق نے کھانے پینے کا بندوبست نہ کر دیا ہوتا [۱]

ابُومسلم النقاش کا ایک واقعہ

ابُومسلم النقاش کا یہ عالم تھا کہ سو دینار کے معاوضے میں بھی ایک امیر کبیر کی انگوٹھی کا نگینہ منقش کرنے پر تیار نہ ہوتے کہ یہ روپیہ لے کر اپنے گھر کی خواتین کو جو بھوک سے بے حال ہو رہی تھیں کھانا کھلا دیتے، لیکن یہی ایک کام ایک معمولی تاجر سے صرف دس درہم لے کر خوشی سے کر دیا، اس بات پر خواتین نے اعتراض کیا تو جواب دیا:۔

"چالیس سال سے میں کوشش کر رہا ہوں کہ تمہاری حلق کے نیچے لقمۂ حرام نہ جانے پائے" [۲]

خلفاء امراء سے ربط ضبط رکھنے والے معتزلہ

اس جگہ پر ہم اس بات کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ گو معتزلہ کی اکثریت زاہدوں، عابدوں اور دنیا بیزاروں پر مشتمل تھی۔ لیکن ان میں بہرحال ایک جماعت ایسی بھی جو اس اصول سے روگرداں تھی یہ لوگ عیش وتنعم اور راحت و آسائش کی زندگی بسر کرتے تھے خلفاء اور امراء سے خوب ربط ضبط اور میل و اختلاط رکھے تھے۔ ان کے عطیات بے دھڑک قبول کر لیا کرتے تھے اور عبادت و ریاضت سے منہ موڑ کر گہیر سیاسیات میں اور مناصبِ حکومت میں الجھ کر رہ گئے تھے۔ مثلاً یحییٰ بن المبارک، علاف، نظام، ثمامہ بن اشرس، احمد بن ابی داؤد، جاحظ، الصاحب بن عباد، قاضی عبدالجبار، احمد بن عبدالجبار اور العمد الکندی۔ [۳]

۱۔ المینۃ والامل، ص ۶۲، ۶۳

۲۔ المینۃ والامل، ص ۶۱

۳۔

معتزلہ کا جود و کرم

یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنے کی ہے کہ معتزلہ کو کرم و جود سے والہانہ شغف تھا۔ کارِ خیر سے بڑھ کر ان کی نظر میں پسندیدہ کوئی چیز نہیں تھی۔ دوسری باتیں ان کی نگاہ میں کوئی وقعت نہیں رکھتی تھیں۔ سراسر ہیچ تھیں۔ اس باب میں حسنِ نیت اور حوصلہ کی داد نہیں دی جا سکتی۔ خود ان کے رئیس واصل کا یہ حال تھا کہ سراپا جود و کرم تھے۔ انہوں نے اپنے طرزِ عمل سے ایک مثال قائم کر دی تھی۔ وہ اکثر بازار میں جا کر بیٹھ جایا کرتے تھے، اور جو پاکدامن خواتین ضرورت سے مجبور ہو کر کام کے لئے وہاں آتیں۔ ان کی زیادہ سے زیادہ مدد کیا کرتے [1]

احمد بن ابی داؤد کی فیاضیاں

اور یہ بات تو ہر قسم کے بحث و جدال سے ماورا ہے کہ معتزلہ کے جود و کرم کا مرقع دیکھنا ہو تو احمد بن ابی داؤد کے کارناموں پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

نہ جانے کتنے ایسے لوگ تھے جو خلیفہ کے عتاب کا شکار ہو کر سزاوارِ قتل و عذاب قرار پائے مگر احمد بن ابی داؤد کی سفارش سے بچ گئے۔ ابن داؤد خلیفہ منصور کی خدمت میں حاضر ہو کر سفارش اور رحم کی خواست کرتے اور کامیاب ہوتے۔ ابن خلکان نے اس طرح کے بہت سے واقعات اپنی کتاب میں درج کئے ہیں۔ اگر طولِ کلام کا اندیشہ نہ ہوتا تو یہ واقعات ایسے دلچسپ تھے کہ ہم ان سب کو اپنی کتاب میں

---

[1] البیان والتبیین ج ۱، ص ۳

شامل کر دیتا[1]

احمد کی فرصت کا ہر لمحہ خدمت ہی میں بسر ہوتا تھا[2] وقت کے شاعر اور ادیب اس کے جود و کرم کے ثنا خواں ہیں۔

طرطوشی کا بیان ہے۔

"احمد کا دل بڑا تھا، ہاتھ کھلے ہوئے تھے۔ دینے پر آتا تھا تو بہت زیادہ دے ڈالتا تھا، کبھی کسی کا سوال اس نے رد نہیں کیا، نیک اور اچھے کاموں میں ہمیشہ سبقت کرتا تھا![3]

خطیب بغدادی کا بیان ہے کہ:۔

"احمد کی مثال جود و کرم میں وہی تھی جو خلفائے بنی عباس میں ہارون کی تھی[4]"

مشہور ہے کہ احمد کا دستِ کرم یوں تو سب ہی کی طرف دراز تھا، لیکن اہلِ ادب پر اس کی نگاہِ التفات خاص طور پر مرکوز رہتی تھی۔ مختلف بلاد کے اہلِ ادب اس کے دامنِ دولت سے وابستہ تھے، جن کی وہ دست گیری اور امداد و اعانت کرتا رہتا تھا[5]

اپنے بھائیوں سے بھی اسے بہت محبت تھی، ان کو بھی اس نے احسان و کرم کا زیر بار بنا رکھا تھا ہر بھائی کے لئے الگ شان دار مکان بنوایا، اور اس کی اولاد کے لیے وقف کر دیا، جس نے انہیں ہمیشہ کے لئے بے نیاز کر دیا[6]

اس کی یہی باتیں تھیں، جن کی ثنا و صفت وقت کے شعراء بھی کرتے رہتے تھے[7]

شعراء کا خراجِ عقیدت

جن شعراء نے احمد کے جود و کرم سے متاثر ہو کر اپنے تاثرات کا اظہار زبانِ شعر سے کیا ہے بہت ہیں لیکن ان میں ابوتمام کو خاص

---

[1] الوفیات ج ۱، ص ۳۱، ۳۲

[2] ذیل تجارب الامم، ص ۹۲

[3] سراج الملوک، ص ۲۴۰

[4] تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۴۲

[5] تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۱۵۰

[6]

[7]

حیثیت حاصل ہے، اس نے تو اپنے شعر کا موضوع ہی احمد کو بنا لیا تھا، اور اسے زندۂ جاوید بنانے کا تہیہ کر لیا تھا، بہت سے قصیدے اس نے احمد کی شان میں کہہ ڈالے ہیں:۔

ایک قصیدے میں کہتا ہے:۔

______ : احمد، تیرے حاسد بہت زیادہ ہیں۔

______ : لیکن کیا پروا، اچھوں کے ساتھ ایسا ہوتا ہی رہتا ہے۔

______ : تو ایسے مقام پر فائز ہے جو وجہِ فضل ہے۔

______ : مجد اور فخر تیرا حصہ ہے

______ : ہر کوئی خواہ وہ غنی ہو یا قوی،

______ : کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو تیرے سامنے دریوزہ گر ہے۔

______ : تجھ پر مجد اور بزرگی کا خاتمہ ہو گیا ہے۔

______ : تجھ سے کوئی بازی نہیں لے جا سکتا۔

______ : ازراہِ انکسار تو اسے پسند نہیں کرتا کہ لوگ تجھے امیر کہیں

______ : لیکن تو ہی ہے جو امیر کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

______ : جو کوئی ہے وہ تیرے ہی پاس چلا آ رہا ہے۔

______ : جو بلندی اور رفعت ہے، وہ تیری ہی طرف اشارہ کر رہی ہے [1]

پھر جب احمد بن ابی داؤد فالج کے مرض میں مبتلا تھے تو لوگ اس کی اس تکلیف اور مصیبت سے بہت افسردہ اور رنجیدہ ہوئے۔

ابی تمام نے اس موقع پر کہا:۔

"احمد کی بیماری اور اس کے خانہ نشین ہو جانے کے باعث معالی اور حسن سلوک پر کاری ضرب لگی ہے اس بیماری نے دکھیاروں کا سہارا، اور محتاجوں کا وسیلہ چھین لیا،!" [2]

"الصاحب" بن عباد کی زرپاشیاں

"الصاحب" بن عباد بھی جود و کرم میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔

---

[1] دیوان ابی تمام، ص ۱۶
[2] دیوان ابی تمام، ص ۲۳۸

"وزیر ابوشجاع کا "الصاحب" کے بارے میں قول ہے۔

"عمل خیر میں الصاحب احمد بن ابی داؤد کے نقشِ قدم پر چلتے تھے"![1]

حافظ ذہبی کا ارشاد ہے:۔

"الصاحب" کا شمار یکتائے۔ زمانہ لوگوں میں ہے۔!"[2]

عباس روایت کرتے ہیں کہ رمضان کے مہینے میں اگر کوئی شخص الصاحب کے پاس بعد عصر جاتا تو افطار کئے بغیر اسے واپس نہ آنے دیتے۔ اس ماہِ مبارک میں ان کے گھر سے ہر روز بے شمار آدمی افطار کر کے جاتے تھے[3] یہی وجہ ہے کہ شعراء ان کی مدح میں رطب اللسان رہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی مدح میں عربی اور فارسی میں جو قصیدے لکھے گئے ہیں، وہ ایک لاکھ سے زیادہ ہیں[4]

الصاحب کے لئے شریف رضی نے جو قصیدہ کہا ہے، اور جس میں ان کا مرثیہ کہتے ہوئے ظاہر کیا ہے کہ ان کے بعد حاجت مندوں کے لئے راحت اور آسائش کا دروازہ بند ہو گیا، یہ قصیدہ اپنے زورِ بیان کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے[5]

العمید الکندری کی دریادلی

العمید الکندری بھی کسی طرح اپنے جود و کرم کے لحاظ سے "الصاحب" سے کم نہیں تھے۔

ابنِ خلکان کا بیان ہے۔

"عمید دنیا کے لوگوں میں از روئے سخاوت، شہامت اور جود و کرم ممتاز و یگانہ تھا،![6]

حنبلی نے بھی عمید کے جود و سخا اور شہامت کا شاندار الفاظ میں ذکر کیا ہے[7]

عمید اپنے انہی خصوصیات کے باعث شعرا کا ممدوح بن گیا تھا۔ وقت کے عظیم اور جلیل شعراء نے فخرو

---

[1] ذیل تجارب الامم، ص ۹۲

[2] دول الاسلام ج ۱، ص ۱۸۳

[3] معاہد التنصیص ج ۲، ص ۱۶۲

[4] معجم الادباء ج ۶، ص ۲۶۳

[5] معاہد التنصیص ج ۲، ص ۱۶۲

[6] الوفیات، ج ۲، ص ۱۰۳

[7] شذرات الذہب ج ۳، ص ۳۰

محبت کے ساتھ اس کی مدح کی ہے ۔ خاص طور پر الرئیس ابو منصور علی بن الحسن بن الفضل نے جو " صُر دُرّہ " کے نام سے معروف ہیں اپنے قصیدہ نونیہ میں تو مدح و توصیف کا حق ادا کر دیا ہے [۱]

عمرو بن عُبید کا مرثیہ خلیفہ منصور کی زبان سے

معتزلہ کے ان احوال و صفات اور خصوصیات و ممیزات کی روشنی میں یہ بات ذرا بھی حیرت انگیز نظر نہیں آتی، جب ہم انہیں ملت کی نگاہ میں مقامِ رفیع پر فائز دیکھتے ہیں، اور امراء خواص اور ملوک و سلاطین کی بارگاہوں اور درباروں میں انہیں صاحبِ اجلال و احترام اور اکرام و اعزاز پاتے ہیں ۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خلیفہ ابو جعفر منصور عمرو بن عبید سے برکت حاصل کیا کرتا تھا، اور کہا کرتا تھا ۔ " ہماری مملکت میں کاش اس پایہ کے چند لوگ اور ہوتے ۔

ایک مرتبہ خلیفہ ابو جعفر منصور کا گزر عمرو بن عبید کی قبر کی طرف ہوا، ٹھہر گیا۔ فاتحہ پڑھا، دعائے مغفرت کی اور پھر بے ساختہ اس کی زبان پر یہ اشعار آ گئے ۔

——— : خدا تجھ پر اے عمرو رحم فرمائے جو گوشۂ قبر میں آرام کر رہا ہے ۔
——— : جو مرّان [۱] کی طرف گزرتے ہوئے مجھے نظر آئی ۔
——— : یہ وہ قبر ہے، جس میں ایک مردِ مومن، ایک مومنِ خاشع آرام فرما ہے ۔
——— : یہ اللہ کا بندہ قرآن کا کتنا شیدا تھا ۔
——— : اور لوگ جب کسی شبہ میں مبتلا ہو کر لڑنے جھگڑنے لگتے تو ۔
——— : اپنی دلیل و بیان کے زور سے وہ بات کہتا جو قوی اور فیصل ثابت ہوتی ۔
——— : اور یہ زمانہ اگر صالح اور نیکوکار لوگوں کو زندہ رکھتا ہوتا تو
——— : تو ہمارے لئے ابو عثمان عمرو کو زندہ رہنے دیتا [۳]

کسی آدمی نے حضرت حسن بصریؒ سے عمرو بن عبید کے بارے میں سوال کیا، تو انہوں نے جواب میں فرمایا ۔۔۔

---

[۱] مران ۔ مکہ مکرمہ کے راستے میں ایک مقام تھا ۔
[۲] المنیۃ والامل، ص ۲۴
[۳] الوفیات ج ۱ ص ۵۴۸

مگر تو نے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا ہے جو ایسا تھا - گویا فرشتوں نے اس کی ادب آموزی کی تھی، اور انبیا سے اس نے تربیت حاصل کی تھی - یہ شخص اگر کسی کام کا لوگوں کو حکم دیتا تھا تو وہ دل و جان سے اس کی تعمیل میں لگ جاتے تھے، اور اگر کسی کام سے منع کرتا تھا تو اس کے قریب بھی نہیں پھٹکتے تھے - میں نے اپنی زندگی میں کوئی ایسا شخص نہیں دیکھا، جس کا ظاہر، باطن سے اتنا زیادہ مشابہ ہو، اور جس کا باطن ظاہر سے اس درجہ قریب ہو، [1]

معتصم باللہ اور احمد بن ابی داؤد

احمد بن ابی داؤد خلفاء کے حضور میں وہ مقرب اور مقام و منزلت رکھتا تھا کہ معتزلہ میں سے یہ بات کسی کو بھی نہ اس سے پہلے ـ نہ اس کے بعد حاصل ہوئی - اس کے بارے میں خلیفہ معتصم جیسا شخص بھی رطب اللسان نظر آتا ہے اور شاندار الفاظ میں اس کی تعریف و تحسین کرتا ہے [1]

ایک مرتبہ احمد بن ابی داؤد بیمار پڑا، تو خلیفہ معتصم بذاتِ خود اس کی عیادت کے لئے گیا حالانکہ وہ کبھی اپنے بھائیوں اور دوسرے بڑے بڑے لوگوں کی عیادت کے لئے بھی نہیں گیا - چنانچہ اس سے پوچھا گیا کہ آپ نے یہ خلافِ معمول حرکت کیوں کی؟ تو اس نے جواب دیا -

" بھلا میں ایسے شخص کی عیادت کو کس طرح نہ جاؤں کہ جب بھی میری نظر اس پر گئی اس نے مجھے کوئی ایسا فائدہ ضرور پہنچایا، جو دنیا اور آخرت میں میرے لئے موجبِ نفع ہے، اور یہ وہ شخص ہے جس نے اپنے لئے مجھ سے کبھی کچھ نہیں مانگا " [2]

" الصاحب " کی وقعت فخر الدولہ کی نظر میں

اسی طرح - الصاحب اپنے شہر میں اور اپنے بادشاہ کی نظر

---

[1] الوفیات ج ۱، ص ۴۷
[2] " مروج الذہب ج ۷، ص ۲۱۹

اصل الفاظ یہ ہیں :-

" خدا کی قسم یہ وہ شخص ہے جو باعثِ زینت ہے - اپنی شخصیت کے اعتبار سے باعثِ مسرت ہے - اپنے قرب کے لحاظ سے، جو اپنے ہزارہا ہزار ابنائے جنس کے ساتھ حسنِ سلوک سے پیش آتا ہے

[1] تاریخ بغداد ج ۴، ص ۱۴۸، ۱۵۰

جو وقعت و منزلت رکھتا تھا، وہ بھی ویسی جو احمد بن ابی داؤد کو معتصم کی نظر میں حاصل تھی

روایت ہے کہ :-

"تاریخ میں ایسے کسی وزیر کا ذکر نہیں ہے۔ جس کا بادشاہ اس کا اس درجہ اجلال واحترام کرتا ہو کہ اس کے احکام کی بے چون وچرا تعمیل کرنے میں فخر کرتا ہو، اپنے دربار میں اس کے اجلال واکرام کو سب سے بڑھاتا ہو، اور اس کی عزت اور وقعت ویسی ہی کرتا ہو، جیسے کوئی اپنے باپ کی کرتا ہے۔ مگر فخرالدولہ کا سلوک اپنے وزیر باتدبیر "الصاحب" کے ساتھ بالکل ایسا ہی تھا!" [۱]

الصاحب اور فخرالدولہ

روایت ہے کہ ایک مرتبہ الصاحب نے منصب وزارت سے دست کش ہونا چاہا تو فخرالدولہ نے کہا،

" آپ کے لئے یہ وزارت بھی ویسی ہی موروثی ہے، جیسی میرے لئے بادشاہت لہٰذا ہم میں سے ہر ایک کو اپنے حق کی حفاظت پوری طرح کرنا چاہیئے" [۲]

طغرل بک کی بارگاہ میں العمید کا مرتبہ

طغرل بک کی بارگاہ میں العمید الکندی کو ایسا ہی رتبۂ عالیہ اور مقام رفیع حاصل تھا، جیسا "الصاحب" فخرالدولہ کی بارگاہ میں عظم نفوذ اور وقعتِ شان سے بہرہ ور تھا! [۳]

یہ تھے معتزلہ

یہ تھے معتزلہ!

یہ تھے معتزلہ کے خصائص!

یہ تھا ان کا مقام!

یہ وہ جماعت تھی جسے بجا طور پر اسلام میں علم کا ستون کہا جا سکتا ہے۔

یہ وہ لوگ تھے، جو بجا طور پر فلسفہ کے رکنِ رکین کہلائے جا سکتے ہیں۔

یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے فکرِ نو کی طرح ڈالی!

یہ وہ اصحاب تھے جو ادب کا پرچم زندگی بھر لہراتے رہے

---

[۱] معجم الادباء، ج ۶ ص ۲۴۷

[۲] معاہد التنصیص ج ۲، ص ۱۵۳ - ذیل تجارب الامم ص ۹۴

[۳] الوفیات - ج ۲، ص ۱۰۳

یہی تھے جو کرم وجود سے متصف ہیں!

یہی تھے جو ہر متاعِ دنیا کو ہیچ سمجھتے تھے، اور سب پر زہد و تقشف کو ترجیح دیتے تھے۔ خلفاء ان کے مقامِ رفیع سے واقف تھے۔ ان پر اعتماد کرتے تھے۔ انہیں مقرب بارگاہ بنانے میں مسرت محسوس کرتے تھے۔ ان سے فرمائش کرکے وعظ و پند اور نصیحت کی باتیں سنتے تھے!

اور بعض خلفاء تو وہ تھے، جنہوں نے وفورِ تاثر سے ان کا مذہب بھی قبول کر لیا تھا۔

یہ خلفا ان کے زندوں کی تعریف میں رطب اللسان رہتے تھے۔ ان کے بیماروں کی عیادت کرتے تھے۔ ان کے مردوں کا مرثیہ کہتے تھے۔ انہیں اپنی اولاد بناتے تھے۔ انہیں مناصبِ عالیہ پر فائز کرتے تھے۔ حکومت کا سب سے بڑا منصب تک دے دینے میں تامل نہیں کرتے تھے!

یہ تھا مقام ان معتزلہ کا!

○

معتزلہ پر مسلسل حملے!

تاریخِ معتزلہ کا ایک عبرتناک باب

ایک شعلۂ مستعجل

بہت سے حریت مآب رجالِ فکر ایسے گزرے ہیں کہ جن کے فہم و دانش کا سوسائٹی نے اعتراف نہیں کیا، حقیر سمجھا اور برا مانا اور تکلیف دی۔ حملے کئے اور مورچہ قائم کیا —— انہی رجال میں معتزلہ بھی تھے ——

یہ وہ لوگ تھے، جنہوں نے اپنے کو دین کے دفاع کے لئے وقف کر دیا تھا جن کی زندگی کا مقصد اصولِ توحید کی تائید و نصرت تھا، ان کی سعی و کوشش کا مرکز و محور یہ اور صرف یہ تھا کہ جس طرح بھی ہو سکے مسلمانوں کو ابھاریں کہ وہ جہل کے مقابلے میں صف بستہ ہو جائیں، جمودِ فکر کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں ——

لیکن ان نیک اور بلند مقاصد کے باوجود یہ مسلمانوں کے دل میں گھر نہ بنا سکے۔ قوم نے انہیں شک و شبہ کی نظر سے دیکھا، ان پر کفر اور الحاد کا الزام لگایا، ان کے اقوال کو شر پر مبنی قرار دیا۔ انہیں قتل کرنے کے لئے مسلمان اٹھ کھڑے ہوئے، ان پر چہار طرف سے حملہ آور ہوئے، اور آخر انہیں ختم کر کے دم لیا۔

معتزلہ کی زندگی ایک شعلۂ مستعجل کے سوا کچھ نہ تھی، ذرا دیر کے لئے اپنی بھڑک دکھائی اور بجھ گئے، ——

اور اس کے بعد گھٹا ٹوپ اندھیرا، تاریکی :

معتزلہ کے ساتھ ساتھ۔

ایک طویل مرحلہ ہم نے معتزلہ کے ساتھ قطع کیا ہے۔ ہم نے ان کے اسبابِ ظہور کا جائزہ لیا۔ ہم نے ان کے مختلف ادوارِ حیات کا نظارہ کیا۔ ہم نے ان کے نشوونما کے انداز اور اسلوب کا معائنہ کیا۔ ہم نے دیکھا کس طرح رفتہ رفتہ، آہستہ آہستہ وہ قوت اور اقتدار

کی منزل کی طرف بڑھے، اور پھر کیونکر مامون اور اس کے بعد معتصم اور واثق کے دور میں قوت اور اقتدار کی لگام ان کے ہاتھ میں آگئی، پھر کیونکر وہ مائل بہ زوال ہوئے، ضعف و انحطاط اور ادبار و نکبت کے ہدف بنے

معتزلہ کے ان ادوارِ حیات کے مابین ہم نے ان انواع مسائل پر بھی نظر ڈالی جن کا تدارک کرنے کی سعی وجہد میں ان کے شب و روز صرف ہو رہے تھے۔

فکرِ اسلامی پر معتزلہ کا اثر

ان سب مراحل سے گزرنے کے بعد اب جو چیز باقی رہ گئی ہے۔ یہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ فکرِ اسلامی پر انھوں نے اپنا جو اثر چھوڑا ہے، کیا ہے؟

لیکن قبل اس کے کہ میں اس بحث پر گفتگو کروں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات واضح کر دوں کہ معتزلہ شیعوں سے ملحق اور منضم ہونے سے پہلے ہی ایک مدرسۂ فکر کی طرح اہل السنت کے مابین رہتے ہوئے ڈال چکے تھے۔ انھوں نے کبھی بھی ایسے فرقۂ مستقل کی حیثیت اختیار نہیں کی جو ان کا دشمن ہوتا، انھیں فلسفہ سے شغف تھا، اور وہ اس پر اپنی فکر و دانش کا سرمایہ صرف کرتے رہتے تھے، اور جب ان کے اقوال میں تطرف اور تغیر پیدا ہوا تو اس میں بھی ان کی نیت نیک ہوتی، اور یہ قدرتی نتیجہ تھا فلسفے سے دلچسپی اور انہماک کا، اور حریتِ فکر کا پرچم بلند کرنے کا۔

میرا مقصد معتزلہ کی جانب داری نہیں ہے نہ ان کی غلطیوں کو کم کرکے دکھانا ہے، میں تسلیم کرتا ہوں کہ جو شخص راہِ صواب پر گامزن ہے، وہ اس شخص سے بہتر ہے جو خطا کار ہے، لیکن صواب و خطا کے اس اصول کو تسلیم کرنے کے بعد بھی میں نیت کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس اہم فرق کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے کہ غلطی دو آدمیوں سے ہوتی ہے، ان میں ایک وہ ہے جو نیک نیتی کے ساتھ غلطی کا ارتکاب کرتا ہے، دوسرا وہ ہے جو اصرار اور سرکشی کے ساتھ غلطی کر گزرتا ہے، کیا دونوں کے اس فرق کو نظر انداز کر دیا جائے گا؟

خیاط نے معتزلہ کے تطرف اور تغیرِ فکر پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے کہ دقیق اور غامض مسائل یعنی "فنا" "معانی" "کبائر" "معاصی" وغیرہ پر معتزلہ نے جن افکار کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے علماء کی ایک جماعت کو غلط فہمی میں مبتلا کر دیا ہے[1] اور یہ بالکل وہی بات ہے جو معتزلہ کا دفاع کرتے ہوئے مستشرق نیبرج نے کہی ہے۔

مستشرق نیبرج کا بیان

چنانچہ اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے نیبرج نے کہا ہے۔

"معتزلہ کی سی جماعت جو ہر طرف سے نرغۂ اعداء میں گھری ہوئی

---

[1] الانتصار، ص ۱۰۶

تھی، اور جسے بات بات پر جدل و مناظرے سے دوچار ہونا پڑتا تھا، لازمی تھا کہ ان حالات میں اس کے اسلوب کے انداز میں جھول بھی ہوتا، ضعف و تردد بھی، اور راہِ صواب سے انحراف بھی، کیونکہ جو کسی حریف پنجہ فگن سے زور آزما ہوتا ہے، اسے شروطِ جنگ اور تقلبِ احوال کا پابند رہنا پڑتا ہے اور لازم ہوتا ہے کہ حریف کے حرکات و سکنات اور قیام و قعود سے ملحق رہے، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس میں حریف کی حیلہ گری اور کارفرمائی حلول کر جاتی ہے، اور اسے اپنے آپ کو بالکل حریف کے سانچہ میں ڈھال لینا پڑتا ہے، جو وہ کرتا ہے، وہی یہ کرتا ہے۔

بالکل یہی صورت فکری رزم و پیکار میں پیش آتی ہے، حریف میں تکوینِ افکار کی جو تاثیر ہوتی ہے، وہ کسی طرح حلیف کی تاثیر سے کم نہیں ہوتی ہے، چنانچہ تمام مدافعین کے عمل میں بہت سی ایسی باتیں ہوتی ہیں جو ضروری شروط کے ساتھ ساتھ زائل ہو جاتی ہیں، معتزلہ کو بھی اس اصول سے بری نہیں مانا جا سکتا، انہوں نے بھی رزم و پیکار کے میدان میں اترنے کے بعد ہر داؤں آزمایا، لیکن ان کی نیت بالکل ظاہر ہے، اور وہ ہے دفاعِ اسلام، اور سچ پوچھیے تو نیت ہی میزانِ اعمال ہے۔[1]

حقائق کی روشنی میں

ان حقائق کی روشنی میں ہمیں معتزلہ کے مقدمے پر غور کرنا چاہیے، اس کے بعد ان کے اقوال کے تطرف اور تغیر کو مبنی بر کفر نہیں قرار دیا جا سکے گا۔

ہمارا مذہب بھی یہی تعلیم دیتا ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ کوئی مسلمان کسی مسلمان کی تکفیر کرے۔[2]

سفیان بن عیینہؒ کا قول ہے کہ:-

"علماء کے باہمی اختلافِ (فکر) پر اللہ تعالےٰ کسی کو عذاب نہیں دے گا۔!"[3]

اسی طرح امام غزالی بھی اس بات کو موجب گمراہی سمجھتے ہیں کہ آدمی اپنے مسلک کے خلاف جس کسی کو دیکھے اس پر فوراً کفر کا فتوےٰ صادر کر دے۔[4]

نیز ان کا قول ہے کہ:-

---

[1] مقدمۃ الانتصار، ص ۵۹، ۶۰

[2] صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۷

[3] احسن التقاسیم، ص ۳۸

[4] المنقذ من الضلال، ص ۳۵

"اجتہاد میں اگر کسی شخص سے غلطی ہوتی ہے تو اسے ایک اجر ملے گا، اور اگر غلطی نہیں ہوتی تو دو اجر ملیں گے"[1]

خود معتزلہ کا جہاں تک تعلق ہے، ان کی بھی بڑی جماعت اس بات کی قائل تھی، چنانچہ ان کا قول ہے کہ:-

"جو دو آدمی باہم اختلاف (فکر) رکھتے ہوں، وہ دونوں کے دونوں برسرِ صواب ہیں"![2]

نیز یہ کہ:

"فروع میں ہر مجتہد برسرِ صواب ہے"!"[3]

مقدسی کا قول ہے کہ:-

"اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (مسائل میں) ایک دوسرے سے اختلاف کیا، نبی صلوات اللہ علیہ وسلامہ نے ان کے اس اختلاف کو موجبِ رحمت قرار دیا اور (عامۂ مسلمین کے لئے) فرمایا، ان میں سے جس کی اقتدا کرو گے، ہدایت پاؤ گے۔ مثلاً وہ لوگ جنہیں (بہ حالتِ سفر، قبلہ (کی سمت متعین کرنے میں) مشکل پیش آئی، ہر ایک نے ایک طرف منہ کر لیا (اور نماز پڑھ لی)، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو اعادۂ نماز کا حکم نہیں دیا، بلکہ اس فعل کو درست قرار دیا۔[4]

اہل السنت اور معتزلہ

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیئے کہ اہلِ السنت میں سے جو لوگ اعتدال پسند تھے، وہ معتزلہ کو اچھی نظر سے دیکھتے تھے، جہاں ایک طرف حنابلہ تھے جو معتزلہ سے حد درجہ تعصب رکھتے تھے یا علمائے ظاہریہ میں ابن حزم تھے جو معتزلہ کو بے حد ناپسند کرتے تھے، یا اشعریہ میں بغدادی تھے، جو معتزلہ کا نام بھی سننا نہیں چاہتے تھے۔ وہاں اہلِ السنت میں ایسے لوگ بھی تھے جو معتزلہ کی قدر وقیمت کو پہچانتے تھے، اور ان کے ساتھ انصاف برتتے تھے،

ابوبکر الخوارزمی[5] فرمایا کرتے تھے:-

"عراق کی کئی قابلِ رشک چیزیں ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ اعتزال کی تحریک بصرہ سے اٹھی!"[6]

---

[1] المنقذ من الضلال، ص ۳۹
[2] بستان العارفین (سمرقندی)، ص ۵۳
[3] احسن التقاسیم، ص ۳۸، المنیۃ والامل ص ۶۳
[4] احسن التقاسیم، ص ۳۸
[5] ۳۸۳ ھ
[6] رسائل الخوارزمی، ص ۳۰

مقدسی[1] کی نظر میں اعتزال کلامی مسلک تھا، جو سنت سے منفصل نہیں تھا، نہ کوئی مستقل فرقہ تھا، جیسا کہ بعض لوگ غلطی سے خیال کرتے ہیں۔!

بلکہ مقدسی، اعتزال کو اسلام کے چار قابلِ تعریف و تحسین مسلکوں میں سے ایک سمجھتے تھے، یعنی ایک اہلِ السنت والجماعت، دوسرے اہل العدل والتوحید (معتزلہ)، تیسرے مومنین، اور چوتھے اصحاب ہدیٰ[2]

امام غزالی[3] جو اپنے وقت میں اشاعرہ کے امام تھے، معتزلہ کو اربابِ اجتہاد میں شمار کرتے ہیں، اور ہر مجتہد کو ماجور (مستحقِ اجر) قرار دیتے ہیں[4]

اسی طرح شہرستانی[5] جو اشعری تھے، اور طبقۂ مؤرخین میں سب سے زیادہ پاک قلم پاک زبان، وسیع القلب اور دوربین شخص ہیں۔ اپنی دونوں کتابوں، "الملل والنحل" اور "نہایۃ الاقدام" میں جہاں کہیں بھی معتزلہ کا ذکر کرتے ہیں، پورے ادب واحترام کے ساتھ، نہ ان پر حملہ کرتے ہیں، نہ برا بھلا کہتے ہیں، نہ لعنت کرتے ہیں —— جیسا کہ بغدادی اور ابن حزم کا اصول ہے —— بلکہ انہیں من جملہ مسلمین تسلیم کرتے ہیں[6]

حتےٰ کہ حافظیہ بھی جو حد درجہ غالی اور تنگ نظر ہیں، معتزلہ کو نہ خارج از اسلام قرار دیتے ہیں، نہ انہیں گمراہ کہتے ہیں،[7]

بلکہ ہم تو یہاں تک دیکھتے ہیں کہ گو اہلِ السنت معتزلہ کے افکار و آرا، اور ان کے صفات و شخصیات سے سخت اختلاف رکھتے ہیں، لیکن با ایں ہمہ ایک معتزلی —— زمخشری —— کی تفسیر کو سر آنکھوں پر رکھتے ہیں جو "الکشاف" کے نام سے مشہور ہے۔ یہ تفسیر اپنے مغز و معنیٰ کے اعتبار سے ایک رتبۂ بلند پر فائز ہے، اس کی عظمت، افادیت اور اہمیت میں اب تک کوئی فرق نہیں آیا ہے۔

یہی نہیں بلکہ ہم تو یہاں تک دیکھتے ہیں کہ اہل السنت رجال اعتزال کی احادیث تک نقل کرتے ہیں

---

[1] ۳۹۱ ھ

[2] احسن التقاسیم، ص ۳۷

[3] ۵۰۵ ھ

[4] المنقذ من الضلال، ص ۳۸

[5] ۵۴۸ ھ

[6] الملل والنحل، ج ۱، ص ۵۰

[7] الملل والنحل، ج ۱، ص ۶۷

چنانچہ حافظ ذہبیؒ نے اپنی کتاب میں ایسے ۵۴ قدریوں اور ۲۰ معتزلیوں کے حالات درج کئے ہیں جن سے شیخان[1] نے روایت قبول کی ہے۔

معتزلہ اور تمسک بالسنت

اس موقع پر ہم یہ بات بھی واضح کردینا چاہتے ہیں کہ معتزلہ ہمیشہ تمسک بالسنت کا زور شور اور جذبۂ و جوش کے ساتھ اعلان کرتے رہے، اور سنت کے ساتھ اپنے والہانہ تعلق اور شغف کا اظہار کرتے رہے۔

گذشتہ صفحات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے کہ معتزلہ نے اپنے دورِ عروج میں جہاں مناصب اور اعزاز حاصل کئے وہاں میدانِ ادب و علم اور سیاست میں بھی اپنے جھنڈے گاڑ دیئے اور اپنے ماحول پر اپنا اثر قائم بھی کیا اور چھوڑا بھی۔ لہٰذا ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا چاہیئے کہ اسلام کی حیاتِ عقلی پر بھی انہوں نے اپنے ایسے اثرات چھوڑے جو نہ فراموش کئے جاسکتے ہیں، نہ نظر انداز کئے جاسکتے ہیں۔

نئے حالات، نئے مسائل

اسلام قبول کرنے کے بعد جب عرب اپنے صحراء سے باہر نکلے تو انہوں نے اپنے مفتوحہ بلاد و امصار میں ایسی قومیں پائیں جو مختلف ادیان کی پیرو تھیں، اور ان کا فلسفۂ دینیہ بڑی حد تک فلسفۂ یونان سے متاثر تھا، اس کے بعد ترجمے کا دور شروع ہوا چنانچہ عربی زبان میں یونان کے علوم اور فلسفے کا ترجمہ ہونے لگا، اس طرح مسلمانوں تک عہدِ ماضی کا فطری ورثہ پہنچ گیا اور فکرِ اسلامی اور فکرِ یونانی آمنے سامنے آکر کھڑی ہوگئیں۔ اس صورتِ حال کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ ایک دوسرے سے متاثر ہوتیں۔ دونوں میں اختلاط و امتزاج پیدا ہوتا۔ اور یہ بھی ناگزیر تھا کہ مسلمان ان افکار و عقائد سے کسی نہ کسی درجے میں متاثر ہوتے، جو ان میں آئے تھے، اور جو ان کے دین کی تعلیمات کے خلاف تھے، اور یہ امر بھی بالکل طبعی تھا کہ یہ افکار ایسے مشاکل جدیدہ پیدا کرتے جو دراست اور تحلیل کے مقتضی ہوتے، مثلاً مشکلاتِ صفات و قدر اور وہ مسائل جو ان دونوں سے متفرع ہوتے ہیں، اور ان تمام حالات کا لازمی اور قدرتی نتیجہ یہ تھا کہ ایسے لوگ پیدا ہوئے، جن کی کوشش یہ تھی کہ فکرِ اسلامی اور فکرِ یونان میں توافق کیا جائے، اور ان دونوں میں وحدت کی طرح ڈالی جائے، اور ان دونوں کے اندر سے ایک ایسی فکرِ جدید نکالی جائے، اور ایک ایسی حیاتِ عقلیۂ جدید پیدا کی جائے، جو بشریت کو زینۂ ارتقاء پر چڑھا دے، اور آنے والی نسلوں کو ایک نئی حضارت سے روشناس کرادے۔ یہاں تک کہ عرب مدنیت کی دولت سے پورے طور پر بہرہ ور ہوجائیں اور دُنیائی مدنیت کے لئے وہ ایسے سلسلے کی تکوین کریں۔ جو حلقۂ ماضی سے متصل ہو، اور حلقۂ مستقبل سے وابستہ رہ سکے۔

---

[1] بخاری اور مسلم (رئیس احمد جعفری)

سلف کا طرزِ عمل سلف کا جہاں تک تعلق تھا۔ ان کی بڑی جماعت، اس مہم میں حصہ لینے سے منکر تھی۔ یہ لوگ ان مشاکل کے سامنے آکر روک بن گئے۔ انہوں نے نصوصِ کتاب اور منطوق حدیث سے بال برابر بھی ہٹنا گوارا نہ کیا، چنانچہ حضرت امام مالک بن انس[1] فرمایا کرتے تھے۔

"حدیث جس طرح کی ملے بے چون وچرا مان لو[2]"

ایک مرتبہ امام مالک سے استوار علی العرش کے بارے میں سوال کیا گیا، تو انہوں نے جواب دیا۔

"استوار برحق ہے، اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اس پر ایمان واجب ہے۔ اس کے بارے میں سوال بدعت ہے"![3]

امام ابن حنبل کی روایت ہے کہ کسی نے امام مالک سے سوال کیا:۔

"اللہ تعالےٰ سمارِ دنیا پر نزول کرتا ہے؟"

امام مالک نے جواب میں فرمایا:۔

"ہاں بے شک"

اس شخص نے پھر دریافت کیا۔

"آیا اللہ کا نزول از روئے علم ہوتا ہے یا کسی اور طور پر؟"

امام مالک چیخ پڑے انہوں نے فرمایا:۔

"خاموش"

پھر بہت زیادہ غصّے اور برہمی کا اظہار فرمایا[4]

امام مالک امورِ دین میں حریتِ رائے کے بالکل قائل نہیں تھے، روایت ہے کہ جب وہ مرض الموت میں مبتلا تھے تو ان کے اصحاب میں سے ایک حاضر ہوا، اور اس نے دیکھا کہ وہ رو رہے ہیں، چنانچہ پوچھا،

"یا حضرت اس رونے کا سبب؟"

امام مالک نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا:۔

---

[1] ۱۷۹ ھ

[2] الصواعق المرسلہ: ج ۲، ص ۲۵۱

[3] طبقات الشافعیہ ج ۳، ص ۱۲۶، سرح العیون، ص ۱۴۲

[4] الصواعق المرسلہ: ج ۲، ص ۲۵۱

"مجھ سے زیادہ رونے کا حق اور کسے ہے؟

میں نے کئی مرتبہ، اپنی رائے (اجتہاد) سے فتوے دیا۔ میری خواہش ہے کہ ہر اس مسئلے پر، جس پر میں نے اپنی رائے سے فتوے دیا ہو، میرے ایک سو کوڑے لگائے جائیں"۔[۱]

آئمۂ سلف کا موقف

اور یہ موقف تنہا امام مالک ہی کا نہیں تھا، اکثر آئمۂ سلف کا موقف یہی تھا، مثلاً امام شافعیؒ[۲] کا قول ہے۔

"جب تم سنت پالو تو بس اسی کی اتباع کرو، کسی اور کی طرف ملتفت نہ ہو"![۳]

یہی حال امام احمد بن حنبلؒ[۴] کا تھا۔

ہم دیکھ چکے ہیں خلقِ قرآن کے مسئلے پر وہ کس طرح ابتلا اور محن سے دوچار ہوئے؟ مگر ان کی جبینِ استقامت پر شکن نہیں آئی۔ اس مسئلے کے بارے میں انہوں نے ایک حرف بھی کہنے سے انکار کر دیا، اور خلیفہ اور اس کے اعوان سے فرمایا۔

"کتاب اللہ عزوجل یا سنتِ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اپنے قول کی تائید میں کوئی دلیل لاؤ، تو میں تمہاری تائید کروں گا![۵]

وہ آخر وقت تک اپنے سلبی موقف پر قائم رہے، جب ان کی پیٹھ پر کوڑے پڑ رہے تھے، وہ با آوازِ بلند کہہ رہے تھے۔

"قرآن خدا کا کلام ہے، غیر مخلوق ہے"![۶]

روایت ہے کہ امام احمد بن حنبل کو معلوم ہوا کہ ابو ثورؒ[۷] نے ایک حدیث خلق اللہ آدم علی صورتہ[۸]

---

[۱] الوفیات، ج ۱، ص ۶۲۷

[۲] ۲۰۴ھ

[۳] الصواعق المرسلہ، ج ۲، ص ۳۵۰

[۴] ۲۴۱ھ

[۵] المناقب، ص ۳۲۷

[۶] المناقب، ص ۳۳۱

[۷] ۲۴۰ھ

[۸] "اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا"

کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ ہ کی ضمیر آدم کی طرف عائد ہے' امام احمد نے اس کے بعد ان سے تعلقات منقطع کر لئے ابو ثور ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ معذرت کی اور تائب ہوئے۔[1]

معتزلہ کا جرأت آموز اقدام

مسلمانوں میں صرف ایک جماعت ایسی تھی کہ اس نے ان نئے اصولوں کو پرکھا، اس کی تحقیق کی، اور انہیں قبول کر لیا اور ان اصولوں سے جو مشاکل پیدا ہوئے تھے، ان کا حل بھی تلاش کیا اور پیدا کیا ـــ اور یہ جماعت معتزلہ کی تھی[2]

ان عقلی اصولوں کے قبول کرنے سے معتزلہ کا مقصد یہ تھا کہ وہ ان مسائل کو سمجھیں، ان کا رد کریں، اور برہان عقل کی مدد سے عقائد اسلامیہ کا دفاع کریں، جیسے اس زمانے میں اسلام کے مخالف اپنے عقائد کا دفاع دلائل عقلی سے کیا کرتے تھے۔ للہذا وقت اور مصلحت اور ضرورت کا تقاضا یہ تھا کہ معتزلہ بھی انہی اسلحہ سے مسلح ہوتے جن سے حریف کام لے رہا تھا، اور ان سے تخاطب اسی زبان اور اسلوب کلامیہ سے کرتے ہوئے جسے انہوں نے اختیار کر رکھا تھا۔ اس طرح معتزلہ نے علم کلام کی بنیاد ڈالی، اور جیسا کہ مقدسی نے کہا ہے اسلام میں علم کلام کو ایجاد کرنے والا پہلا فرقہ یہی ہے[3]

---

[1] نفح الطیب ج ۳، ص ۱۵۳

[2] اس سے انکار نہیں کہ زمانی اعتبار سے قدریہ اور جہمیہ کو معتزلہ پر سبقت حاصل تھی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ معتزلہ کے مقابلے میں ان کا میدان عمل بھی محدود تھا۔

[3] احسن التقاسیم، ص ۳۷

علم کلام کا نام علم کلام کیوں پڑا؟ اس سلسلے میں مختلف اقوال پیش کئے جاتے ہیں۔ لیکن عبداللہ نسفی نے چھ اقوال پیش کئے ہیں۔

(۱) اس لئے کہ عقائد میں مباحث متکلمین کا اسلوب یہ عنوان ہوا کرتا تھا کہ :-

"الکلام فی کذا کذا"

بس یہیں سے اس علم کا نام علم کلام پڑ گیا۔

(۲) اس لئے کہ تحقیق، شرعیات اور الزام خصوم میں یہ علم کلام پر قدرت دے دیتا تھا، جیسے فلسفے کے لئے منطق کام آتی ہے۔

(۳) اس لئے کہ جانبین میں سے ہر فریق اس علم کا تحقق مباحثے اور کلام سے کرتا تھا۔ اس کے برعکس دوسرے علوم کا تحقق تامل اور مطالعہ کتب پر مبنی ہوتا ہے۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

اعتزال وسیلہ تھا تائید عقائد ایمانیہ کا معتزلہ اوّلین علمِ کلام سے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں یہ مفہوم لیتے تھے کہ یہ وسیلہ ہے، تائیدِ عقائدِ ایمانیہ کا، اور عقل کو وہ نقل کا خادم بنا کر اس سے کام لیتے تھے، چنانچہ انہوں نے علومِ عقلیہ کی تحصیل اس جذبے کے ماتحت کی۔ لیکن جب عقلی علوم ان پر چھا گئے۔ اور ان علوم کی محبت ان کے دل میں جاگزیں ہو گئی تو یہ علوم ان کے لئے ویسے ہی ناگزیر بن گئے۔ جیسے وہ عقائد دینی جو انہیں اپنے آبا سے وراثت میں ملے تھے۔

عقل اور نقل بہرحال معتزلہ کا یہ عقیدہ تھا کہ عقل اور نقل ایک حقیقت واحدہ کے دو جزو ہیں، لہٰذا ان کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ ان دونوں میں اتفاق تام ممکن ہے، اور چونکہ یہ اتفاق واضح نہ تھا

حاشیہ صفو گذشتہ

(۴) اس لئے کہ اکثر علم جو اختلافی اور نزاعی حیثیت رکھتے ہیں، وہ مخالفین کے ساتھ بحث و کلام اور تردید کے محتاج ہوتے ہیں۔

(۵) اس لئے کہ اپنی قوت اوّل کے اعتبار سے یہ کلام کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔

(۶) اپنے ادلہ قطعیہ کے اعتبار سے یہ علم دوسرے علوم کے مقابلے میں قلب پر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے۔ لہٰذا کلام "کلم" سے ہے، جس کے معنی زخم کے ہیں۔

(العقائد النسفیہ، ص ۶)

ابنِ خلکان کی تصریحات ابنِ خلکان اس کے تسمیہ کی توجیہہ یہ کرتے ہیں کہ دین میں سب سے پہلا اختلاف جو رونما ہُوا، وہ کلام اللہ عزوجل کے بارے میں تھا کہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ چنانچہ اسی مناسبت سے اس کا نام علم کلام پڑ گیا۔

(الوفیات، ج ۱، ص ۶۸۰)

مستشرق میکڈانلڈ بھی اس باب میں ابنِ خلکان کا موئد ہے، وہ کہتا ہے علمِ کلام کا آغاز ماخوذ ہے۔ کلام اللہ سے، یعنی یا قرآن سے یا صفتِ کلام سے۔

(مقالہ "کلام" انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ج ۲، ص ۶۷۱

لیکن ابنِ خلدون کے نزدیک اس علم کا تعلق چونکہ صرف کلام سے ہے عمل سے نہیں، لہٰذا یہ نام پڑ گیا۔

(المقدمہ، ص ۴۰۶)

بلکہ واضح جو چیز تھی وہ یہ کہ یہ دونوں نہ صرف ایک دوسرے کے مخالف بلکہ ایک دوسرے سے متفق ہیں، لہٰذا معتزلہ نے یہ کوشش شروع کردی کہ ان دونوں میں اتفاق ثابت کریں، چنانچہ وہ میدانِ عمل میں اُتر آئے اور انہوں نے عقل ونقل یا دوسرے الفاظ میں دین وعلم کے مابین سعی اتفاق کا آغاز کر دیا۔

معتزلہ فلسفے سے مغلوب ہو گئے!

اور معتزلہ صرف یہیں تک آ کر نہیں رک گئے، انہوں نے صرف اس عمل پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ آگے بڑھے اس حد کو انہوں نے پار کیا، جتنا جتنا وہ فلسفے میں تفحص کرتے تھے، اور ان علوم سے اپنا تعلق پختہ کرتے تھے، اتنے دین سے دور ہوتے جاتے تھے، آخرکار رفتہ رفتہ نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ اپنے اصل مقصد اور غایت کو یک قلم فراموش کر بیٹھے، اور کوشش یہ کرتے تھے کہ نقل کو عقل کا تابع بنا دیں، اور عقائدِ دینیہ کو تعلیماتِ فلسفیہ سے ہم آہنگ کر دیں۔

مستشرق میکڈانلڈ کی رائے بھی ایسی ہی ہے، ان کا قول ہے کہ معتزلہ نے اپنے جوہرِ معتقدات کو فعلاً متغیر کر لیا تھا[1]

عقل کے معاملے میں تو معتزلہ حد سے بہت زیادہ آگے بڑھ گئے تھے، چنانچہ ان کا کہنا تھا،

"عقل اور نقل میں جب تعارض ہو تو تقدیم عقل واجب ہے، اس لئے کہ نقل کی بنیاد وہی ہے۔"[2]

نیز یہ کہ عقلاء جب کسی چیز کے حسن و قبح پر اجماع کر لیں تو پھر ان کا اجماع حجت ہے۔![3]

نظام کی رائے تھی کہ حجتِ عقل اخبار (احادیث) کو منسوخ کر سکتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ ان احادیث

---

[1] Mcdonald. P. ۱۴۴، ۱۴۵

[2] الصواعق المرسلہ ج ۱، ص ۱۳۳

[3] المستصفیٰ ج ۱، ص ۵۷

کو ماننے سے انکار کر دیتے تھے جو از جہت عقل ناقابل قبول ہوں۔[1]

جبائی اور ان کے فرزند شریعت عقلیہ کا اثبات کرتے تھے، اور ان مسائل و احکام میں شریعت نبویہ کو رد کر دیتے تھے، جو عقل سے مطابقت نہیں رکھتے تھے۔

دور از کارِ تاویلات

اس کے بعد معتزلہ کی جرأت اور بڑھی اب معتزلہ نے عقل کے مقابلے میں نقل پر حملہ کرنا شروع کر دیا، قرآن مجید سے تو اپنی جرأتِ نارو ا کا اظہار نہیں کر سکے۔ لیکن اس کی تاویلات شروع کر دیں ایسی تاویلیں جو ان کے مذہب اور مسلک سے ہم آہنگ ہوں، جیسا کہ ابنِ قتیبہ نے کہا ہے، قرآن کی عجیب و غریب تفسیریں کرنے لگے[1] چنانچہ ان کی ایک خاصی اور معقول تعداد وضع تفسیر قرآنیہ میں مصروف و منہمک ہو گئی۔

لیکن حدیث کا جہاں تک تعلق ہے تو اس پر پوری جسارت کے ساتھ حملہ آور ہوئے، محدثین پر انہوں نے بڑی شدت سے غارت گری کی، اور تابڑ توڑ نہایت شدید حملے کئے، ایسے رواۃ کی انہوں نے بے دھڑک تکذیب کی جن کی روائتیں ان کے مسلک سے مطابقت نہیں رکھتی تھیں، خاص طور پر احادیث، رویت اور صفات و قدر کے خلاف تو بہت زیادہ بیباکی سے تکذیب کا الزام لگایا کرتے تھے، ابنِ قتیبہ کی روایت ہے کہ معتزلہ نے اپنی کتابوں میں اصحابِ حدیث، اور ان کے روایات کے خلاف تناقض اور کذب کے الزامات بڑی ڈھٹائی کے ساتھ لگائے ہیں[2]

روایتِ حدیث کے سلسلے میں معتزلہ بہت کم التفات کرتے تھے[3] چنانچہ ابو الحسین ابنِ الطیب، جو بہت سی کتابوں کے مصنف تھے، ان کا یہ حال تھا کہ انہیں صرف ایک حدیث یاد تھی[4]

معتزلہ نے اس پر اکتفا نہیں کیا، ان کی کوشش یہ تھی کہ حدیث کی بنیاد کو ہلا کر رکھ دیں، چنانچہ وہ کہا کرتے تھے کہ خبر واحد، جسے عدول نے روایت کیا ہو، موجبِ علم نہیں ہے[5] کیونکہ تمام احادیث کی حیثیت اخبار احاد کی

---

[1] الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۷

[2] الصواعق المرسلہ ج ۲، ص ۳۵۷

[3] تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۳۰۰

[4] الانتصار، ص ۹۰، الصواعق المرسلہ ج ۲ ص ۴۰۶

[5] دیوان ابی تمام، ص ۷۶

ہے، اور جب اخبارِ احاد کا یہ حال ہے کہ وہ موجبِ علم نہیں ہیں، تو کوئی حدیث بھی موجبِ علم نہیں ہو سکتی، لہٰذا حدیث سے جو استدلال بھی کیا جائے گا باطل ہو گا، چنانچہ اس کارنامے پر ابو تمام شاعر نے احمد بن ابی داؤد کی ایک قصیدے میں بڑی مدح و ثنا کی ہے۔

محدثین کے خلاف معتزلہ کی سرگرمیاں

مامون اور پھر مامون کے بعد معتصم اور واثق کے زمانے میں معتزلہ کو جب اقتدار و اختیار حاصل ہوا، اور یہ قوت و سطوت کے مالک بنے تو انہوں نے محدثین کے خلاف دھاوا بول دیا، ان کے وظائف بند کئے، انہیں سرکاری مناصب سے برخاست کیا، اس طرح مجبور کیا کہ وہ ان کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیں، اور ان کے عقائد کو اختیار کر لیں۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ ان کی سب سے بڑی غلطی تھی، جس کا ارتکاب انہوں نے اپنی زندگی میں کیا، اور ان کے اسبابِ سقوط و زوال کا اگر تجزیہ کیا جائے، تو معلوم ہو گا کہ یہی سب سے بڑا سبب ان کے انحطاط کا تھا۔

معتزلہ کی قلبِ ماہیّت

رفتہ رفتہ نوبت یہاں تک پہنچی کہ معتزلہ نے متکلمین کا لبادہ اتار دیا اور فلسفے سے اتنے زیادہ قریب ہو گئے کہ ان میں اور فلاسفہ ——— مثلاً کندی اور فارابی ——— میں کوئی فرق باقی نہیں رہ گیا، اب ان کے لئے یہ سزاوار نہ تھا کہ متکلّم کہے جاتے اَب وہ اس کے مستحق تھے کہ فلسفی کے نام سے یاد کئے جاتے۔

یہی وجہ ہے کہ امام ابنِ تیمیہ نے مناہج معتزلہ کو مناہج فلاسفہ سے قریب تر بتایا ہے، ان میں اور فلاسفہ میں جو فرق تھا، وہ بس اتنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب فلاسفہ تو بے دھڑک کرتے تھے۔ لیکن یہ ایسا کہتے ہوئے ڈرتے تھے،[1]

سلف کا طرزِ عمل کیا تھا؟

اب ہم سلف پر ایک نظر ڈالیں گے، اور دیکھیں گے کہ ان حالات سے وہ کیونکہ عہدہ برآ ہوا کرتے تھے؟

یہ بات ہمارے علم میں آچکی ہے کہ سلف ان مسائل پر خوض و بحث سے روکا کرتے تھے، جو فلسفے کے پیدا کردہ ہیں، لیکن انہوں نے جب دیکھا کہ معتزلہ متکلّمین فلسفے سے پیدا کردہ مسائل پر نہ صرف خوض و بحث کرتے ہیں بلکہ ان کے پیدا کردہ مسائل بھی زیرِ بحث لاتے ہیں، تو انہوں نے ان کے اس اقدام کو برا مانا، اور ان پر حملے شروع کر دیئے، چنانچہ امام ابو یوسف القاضی[2] کا ارشاد ہے۔

---

[1] ۱۹۲

[2] عیون الاخبار، ج ۲، ص ۱۴۱

"جو علم کلام کے ذریعہ سے دین کا طالب ہوتا ہے، وہ زندیق ہے' اور جو کیمیا کے ذریعہ مال کا جویا ہوتا ہے اس کی قسمت میں افلاس کے سوا کچھ نہیں![۱]

ایک اور موقعہ پر امام موصوف نے فرمایا:-

کلام کے ذریعہ علم کی طلب جہل ہے' اور کلام سے جہل علم ہے![۲]

امام شافعی بھی لوگوں کو علم کلام سے روکا اور منع کیا کرتے تھے' اُن کا ارشاد تھا:-

"اگر لوگوں کو معلوم ہوتا کہ کلام مبنی بر اہوائے ہے تو اس سے وہ اس طرح بھاگتے، جس طرح شیر سے بھاگتے ہیں۔

امام موصوف کلام سے متعلق سوء عاقبت سے بھی ڈرایا کرتے تھے۔

ان کا ارشاد تھا:-

اگر اللہ تعالیٰ بندے کو شرک کے سوا کسی بڑے سے بڑے گناہ سے بھی آلودہ اور ملوّث کر دے تو وہ علم کلام کی آلودگی سے کہیں بہتر ہے۔

متکلمین کے بارے میں انہوں نے جو سزا تجویز کی تھی وہ یہ تھی۔

"انہیں ڈنڈے سے خوب مارا جائے، پھر اس حالت میں انہیں قبائل اعشائر کے مابین گشت کرایا جائے اور پکار پکار کر کہا جائے:-

"یہ ان لوگوں کا انجام ہے جو کتاب السنت کو ترک کر دیتے ہیں' اور علم کلام حاصل کرتے ہیں"![۳]

اصمعی[۴] معتزلہ کے بارے میں کہتا ہے:-

——— : خدا معتزلہ سے پناہ میں رکھے۔

——— : جو لوگوں کو گمراہ کر دیتے ہیں[۵]

---

[۱] عیون الاخبار، ج ۲، ص ۱۴۱

[۲] تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۶۱

[۳] الدمیری ج ۱، ص ۱۱

[۴] ۲۱۶ھ

[۵] عیون الاخبار ج ۲، ص ۱۴۱

متکلمین کا آغاز اور انجام محمد بن یسیر متکلمین کی عیب چینی کرتے ہوئے، اور یہ بتاتے ہوئے کہ ان کی ابتداء تو اچھی تھی، لیکن بعد میں راہِ راست سے رو گرداں ہو گئے، بہ زبان شعر کہتے ہیں :۔

———— : اے سوال کرنے والے عقالۂ شیع کے بارے میں
———— : اور صنوفِ اہواء کے بدعت کے بارے میں
———— : اس شخص کو چھوڑ دے جو راہِ کلام کی طرف تجھے لے جانا چاہتا تھا
———— : کیونکہ یہ راستہ خدا ترس لوگوں کا نہیں ہے ۔
———— : لوگ اس طرح ابھرتے ہیں کہ ان کا آغاز شاندار ہوتا ہے ۔
———— : اس کے بعد وہ بد اور برُے بن جاتے ہیں ۔
———— : ان لوگوں کے بارے میں جو کچھ کہا جا سکتا ہے ۔
———— : یہ ہے کہ یہ قول صواب سے محروم ہیں ! [1]

چند اشعار ایک دوسرا شاعر کہتا ہے :۔

———— : انہوں نے لوگوں کو پکارا یہاں تک کہ یہ بدعت کی باتیں کرنے لگے
———— : دین میں رائے کی بدعت جس کے لئے رسول مبعوث نہیں ہوا تھا ۔
———— : یہاں تک کہ یہ لوگ
———— : خدا کے حق کا استخفاف کرنے لگے ، [2]

علم کلام کے خلاف شعراء کے اشعار عبداللہ بن مصعب لوگوں کو معتزلہ سے خائف کرتے ہوئے اور ان سے اختلاط اور میل جول کے خلاف اکساتے ہوئے ، اور ان کی باتیں سننے سے منع کرتے ہوئے کہتا ہے :۔

———— : خبردار ، کلام ، کی لغویت سے بچے رہنا ۔
———— : کیونکہ یہ " کلام " تمام تر لغو اور فضول ہے ۔
———— : خبردار ، کسی بدعتی سے صحبت نہ رکھنا

---

[1] تاویل مختلف الحدیث ، ص ۷۵ الکامل للمبرد ، ج ۱ ص ۱۹۶
[2] الکامل لمبرد " ج ۱ - ص ۱۹۶

———— : اور نہ کبھی اس کی بات پر کبھی کان دھرنا۔

———— : اس کی باتیں سائے کی طرح ہوتی ہیں۔

———— : اور سایہ جلد زائل ہو جاتا ہے۔

———— : اللہ نے اپنی آیات کو محکم کر دیا ہے

———— : اور ان آیات کی محکمیت پر اس کا رسولؐ دلیل ہے۔

———— : اس نے مسلمانوں کے لئے راستہ واضح کر دیا ہے۔

———— : خبردار اس رستے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ اختیار نہ کرنا

———— : یہ ایسے لوگ ہیں، جن کے سینوں میں شک بھرا ہوا ہے۔

———— : یہ دل میں اپنی بدراہی چھپائے ہوئے ہیں۔

———— : یہ قرآن میں بدعت کو روا رکھتے ہیں۔

———— : یہ اس سے منحرف اور رد گرداں ہیں[1]

○

---

[1] تادیل مختلف الحدیث، ص ۷۵

اہل السنت کا موقف

یہ تھا وہ موقف جو اہل السنت نے عام طور پر علم کلام اور متکلمین کے بارے میں اختیار کر رکھا تھا۔ لیکن اس کے باوجود معتزلہ کے افکار و آرا برابر پھیلتے رہے، اگرچہ سست رفتاری کے ساتھ ساتھ۔

ایسے ائمہ اہل السنت بھی نظر آئیں گے جنہوں نے معتزلہ کی باتوں پر کان دھرے اور درس علوم عقلیہ میں ان کے نقش قدم کی پیروی کی، اور ان کے اسالیب کلامیہ کو اختیار کیا۔

کیا امام ابو حنیفہ معتزلی تھے؟

روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ[1] جو رجال فکر آزاد تھے۔ خلق قرآن کے قائل تھے[2] انہوں نے علم کلام پر غوض و بحث سے کام لیا، اور ایک کتاب بھی اس موضوع پر لکھی، جس کا نام "الفقہ الاکبر" تھا، جو اشارہ ہے ایک دوسری فقہ کی افضلیت کی طرف!

مستشرق میکڈانلڈ کی رائے ہے کہ امام ابو حنیفہ پہلے شخص تھے۔ جس نے دفاع دین میں طریق معتزلہ کا اتباع کیا[3]

---

[1] ۱۵۰ ھ

[2] الابانۃ، ص ۳۵

[3] مقالہ "الماتریدی" انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ج ۳، ص ۴۱۴

کیا حنابلہ میں بھی اعتزال موجود تھا

اسی طرح حارث محاسبی[1] ہیں جن کا شمار اصحاب امام احمد بن حنبل میں ہوتا ہے۔

محاسبی نے معتزلہ کے رد میں ایک کتاب لکھی، اس بات پر امام احمد بن حنبل ان سے بہت خفا ہو گئے اور ترکِ تعلق تک کر لیا، کہا جاتا ہے کہ حارث محاسبی نے امام احمد سے کہا:

"بدعت کا رد تو فرض ہے، پھر آپ خفا کیوں ہوئے؟

امام احمد بن حنبل نے جواب دیا۔

"ہاں ردّ بدعت فرض ہے۔ لیکن پہلے تم نے معتزلہ کے شبہات اپنی کتاب میں بیان کئے۔ پھر ان کا جواب دیا، ہو سکتا ہے کہ ایک شخص یہ شبہات تو پڑھ لے۔ لیکن تمہارا جواب نہ پڑھے، یا جواب پڑھے، مگر اس کی کنہ نہ سمجھ سکے"[2]

یہ صحیح ہے کہ محاسبی نے معتزلہ کا رد کیا، لیکن مجرد ان کی کہ یہ کوشش کہ معتزلہ کا رد دلائلِ عقلیہ سے کیا جائے امام احمد بن حنبل کی نگاہ میں بہت بڑی خطا ٹھہری۔

کرابیسی اور خلقِ قرآن

اس طرح ایک مرتبہ کرابیسی[3] سے لفظِ انسان کے بارے میں جو قرآن میں آیا ہے، سوال کیا گیا، انہوں نے کہا:۔

وہ مخلوق ہے![4]

امام بخاری اور خلقِ قرآن

اسی طرح امام بخاری جو کبار شیوخِ حدیث میں گنے جاتے ہیں وہ بھی اس رائے کے ہیں کہ قرآن میں جو لفظ انسان آیا ہے وہ مخلوق ہے۔[5]

معتزلہ اور خلفاء عباسیہ

ساتھ ہی ساتھ اگر یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ جس حریتِ فکر یہ کو لے کر معتزلہ اٹھے تھے، اسے خلفاء عباسیہ اور خاص طور پر خلیفہ منصور کی

---

1. ۲۴۳ھ
2. المنقذ من الضلال، ص ۴۵، ۴۶
3. طبقات الشافعیہ ج ۲، ص ۳۹
4. ۲۴۸ھ
5. طبقات الشافعیہ ج ۱، ص ۲۵۲
6. الصواعق المرسلہ ج ۲، ص ۳۰۶، ۳۰۸ طبقات الشافعیہ: ج ۲ ص ۱۲، ۱۳

سرپرستی حاصل رہی جو عمرو بن عبید کا حد درجہ اکرام و احترام ملحوظ رکھتا تھا۔ پھر بھی طرزِ عمل خلیفہ ہارون الرشید کا ہی رہا، جو اگرچہ مسائل دین میں حد درجہ متشدد تھا، بایں ہمہ بعض رجال اعتزال کو اس نے اپنا معتمد بنا رکھا تھا، حتیٰ کہ بعض کو اپنی اولاد کا اتالیق بنا دیا تھا، اس طرح یہ تحریک نہایت تیزی اور باقاعدگی کے ساتھ قصرِ خلافت میں داخل ہو گئی، جو دین کا سب سے بڑا سربراہ اور مسئول تھا، اس طرح خلیفہ مامون اور اس کے بعد کے دو خلیفہ معتصم اور واثق باللہ جنہوں نے مسلک اعتزال کو باقاعدہ قبول کر لیا تھا، اور اسکے اصولوں کو بالکل اپنا لیا تھا، نیز ساتھ ہی ساتھ اگر یہ بات بھی ہم ملحوظِ خاطر رکھیں کہ تحریکِ متکلمین نے آہستہ آہستہ قدم جمائے، اور شروع شروع میں معتزلہ نے اس شدت اور قوت کا مظاہرہ نہیں کیا، جس کا مظاہرہ قدریۂ اولین نے کیا تھا تو ہمیں اس بات کو معلوم کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوگی۔ یہ علمی، فلسفی اور حریت مآب تحریک کیونکر پھیلی اور کس طرح اس نے قوت و طاقت حاصل کر لی؟ اور اپنے اعوان و انصار کا ایک بہت بڑا گروہ پیدا کر لینے میں کامیاب ہو گئی؟

اور میرا خیال ہے کہ یہ تحریک اور زیادہ قوت و سطوت حاصل کرنے میں یقیناً کامیاب ہو جاتی اور اپنے ڈھرّے پر چلتی رہتی اور اس میں یہ سکت پیدا ہو جاتی کہ امت میں یا تو اس کے خلاف حرکتِ رجعیہ پیدا نہ ہوتی۔ یا اگر ہوتی تو وہ اس پر بہ آسانی غالب آجاتی، لیکن معتزلہ نے جلدبازی سے کام لیا، اور اپنے دورِ سطوت و قوت میں کوشش یہ کی کہ ان باتوں کو زور اور جبر سے منوالیں جو صرف افہام و تفہیم اور اقناع ہی سے منوائی جا سکتی ہیں، اور جنہیں کامیابی کے حصول کے لئے ایک مدتِ طویل درکار تھی، اسے مختصر ترین وقت میں حاصل کریں علماء امت کو مبتلائے آفات و محن کر کے انہوں نے جس عظیم ترین غلطی کا ارتکاب کیا، وہ قطعاً ناقابلِ تلافی ثابت ہوئی، پھر کسی صورت بھی اس کا تدارک نہ ہو سکا، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا جو کچھ انہوں نے طویل مدت میں سعی بسیار کے بعد بنایا تھا اسے خود اپنے ہاتھوں آن کی آن میں ڈھا دیا، اپنے اور اہل السنت کے درمیان ایسی دیوار کھڑی کر دی، جو کبھی نہیں گرائی جا سکی اور حنابلہ کو تو امام احمد پر جور و ستم کا مظاہرہ کر کے انہوں نے خود ہی اپنے خلاف مسلح کر دیا، اور اس طرح راکھ میں دبی ہوئی چنگاری ایک بھڑکتا ہوا شعلہ بن گئی، جس نے تمام رجالِ فکر کو —— خواہ وہ معتزلی ہوں یا نہ ہوں —— اپنی لپیٹ میں لے لیا، کندی جیسے عظیم فلسفی کا کتب خانہ راکھ کا ڈھیر بن گیا، اور محاسبی جیسا شخص گھر میں دبک رہنے پر مجبور ہو گیا، اور جب مرا تو نمازِ جنازہ میں شرکت کرنے والے چار نفر سے زیادہ نہیں تھے [۱] حالانکہ یہ مرحوم مردِ صالح اور عابد شب زندہ دار تھا، امام احمد بن حنبل کے جنازے پر چیخ چیخ کر کرابیسی نے اس پر لعنت بھیجی، اور

---

[۱] ابن الاثیر، ج ۷، ص ۵۵

اسے مجبور کر دیا کہ گھر میں اس طرح خانہ نشین ہو جائے کہ پھر مر کر ہی نکلے[1]

حنابلہ کی حرکتِ رجعیہ کا اثر خود حنابلہ پر!

حنابلہ کی حرکتِ رجعیہ سے ان متکلمین اور فلاسفہ ہی کو ضرر نہیں پہنچا بلکہ وہ خود بھی تعبیرات اقوال پر مجبور ہو گئے یہاں تک کہ تجسیم اور تشبیہ تک کے بول ان کے منہ سے نکلنے لگے، چنانچہ ایک حنبلی کے یہ اشعار ہمارے دعوے کا بہترین ثبوت ہیں:-

______ : اگر تجسیم ہی اللہ کے استوار علی العرش کا ثبوت ہے۔

______ : تو پھر بے شک میں اسے مجسم کہتا ہوں۔

______ : اور اگر تشبیہ ہی اللہ تعالیٰ کے صفات کا ثبوت ہے۔

______ : تو پھر اس کے لئے متشبیہ کے مان لینے میں مجھے کوئی تامل نہیں

______ : اور اگر تنزیہہ اللہ کے استوار علی العرش کے بارے میں روک ہے۔

______ : اور اس کے اوصاف کی اس تنزیہہ سے نفی ہوتی ہے تو ہمارا رب اس تنزیہہ سے

منزہ ہے ______

______ : وہ سب سے بڑا، اور سب سے اعظم ہے۔

حنابلہ اور تشبیہ و تجسیم

______ : اس طرح کا ایک اور قصیدہ ایک حنبلی نے امام احمد بن حنبل کے آخر عہد زنداں میں لکھا تھا

______ : وہ ہستی کتنی بڑی ہے کہ غیب کا علم اس کے سوا کسی کو نہیں۔

______ : جس کی ہمیشہ ثنا ہوتی ہے، اور جس کا ذکر مدام رہتا ہے۔

______ : وہ سماوات علا سے بھی اونچا اپنے عرش پر متمکن ہے۔

______ : اپنی مخلوق کی طرف خواہ وہ خشکی میں ہو یا تری میں نگران رہتا ہے۔

______ : وہ سمیع اور بصیر ہے۔

______ : باقی سب اس کے ذلیل بندے ہیں

______ : جب ہم اس کی ذات کے بارے میں غور کرتے ہیں تو ہماری عقل کے پر جلنے لگتے ہیں۔

---

[1] المناقب، ص ۱۸۰، ۱۸۱

———— : وہ حیران ، مضمل اور سرگشتہ ہو جاتی ہے۔

———— : ہمیں تفتیش سے روکا گیا ہے۔

———— : کیونکہ کھوج لگانے کی زیادہ کوشش موجب زیاں ہے۔

———— : ہم نے تسلیم سے زیادہ کوئی اچھی حفاظت کی چیز نہیں دیکھی۔

———— : اس شخص کے لئے جو ثواب کا متمنی ہے اور خدا سے ڈرتا ہے۔

———— : ہم گواہی دیتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی رب نہیں ہے۔

———— : اس میں شک وہی لوگ کرتے ہیں جو ملحد اور منکر ہیں۔

———— : ہم گواہی دیتے ہیں کہ اللہ نے اپنے بندے سے بات کی۔

———— : اور اللہ کے سوا کوئی اس کی تعبیر نہیں کر سکتا۔

———— : اللہ کے دوست دارِ آخرت میں جائیں گے۔

———— : اپنے اس رب کی طرف جو بڑائی والا ہے۔

———— : اللہ جدال اور اہل جدال کو پسند نہیں فرماتا۔

———— : اور رسول اللہؐ بھی اس سے روکا کرتے تھے۔

———— : ہماری روش کلام اور اہل کلام سے ترکِ تعلق ہے۔

———— : اور ہر اس شخص کا طریقہ ہے جو دیندار ہے۔

○

فکرِ اسلامی پر معتزلہ کا اثر

معتزلہ ملت کے معتوب بنے!
علماء اور صلحاء کی بزم میں ان کا نام
لینا جرم قرار پایا۔
ان کو صفحۂ ہستی سے نیست و
نابود کرنے کی کوشش کی گئی۔ اور
یہ کوشش کامیاب بھی رہی۔
لیکن ــــــــــ!
مٹتے مٹتے اور مرتے مرتے بھی وہ اپنے
ایسے آثار و نقوش اسلامی افکار پر چھوڑ گئے
جو آج بھی تابندہ اور درخشاں ہیں۔

اہل السنت اور معتزلہ میں برابر کش مکش جاری رہی،
یہ کش مکش اس وقت تک جاری رہی۔ جب تک
معتزلہ ختم نہیں ہو گئے۔
چشم ظاہر بیں نے دیکھ لیا کہ معتزلہ کا وجود ختم ہو گیا ہے
اور چشم حقیقت بیں سے یہ امر پوشیدہ نہ رہ سکا کہ
اعتزال ختم نہیں ہوا۔ اس نے صرف روپ بدلا۔
اعتزال کی تحریک کا خاتمہ کر دینے کے بعد بھی، نئی نئی
تحریکیں عالم افکار میں ابھرتی رہیں۔ نمودار ہوتی رہیں، پروان
چڑھتی رہیں،
اور ان میں سے کوئی تحریک فکری بھی ایسی نہ تھی جو
اعتزال سے متاثر نہ ہو۔
جس نے اعتزال سے کچھ لیا نہ ہو۔

دو اور رجعی تحریکیں

اب ہم دو اور رجعی تحریکوں — غیر از حنابلہ — کا ذکر کریں گے۔

ان میں سے پہلی تحریک کرامیہ کی ہے

تحریک کرامیہ یہ لوگ محمد بن کرام سجستانی[1] کے پیرو ہیں۔ ان لوگوں نے بھی اثبات صفات میں حد درجہ غلو سے کام لیا۔ یہاں تک کہ تجسیم اور تشبیہ کے قائل ہو گئے۔ بہت جلد ان کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا صرف شام کے حدود میں ان کی تعداد بیس ہزار سے زیادہ نفوس پر مشتمل تھی۔

کرامیہ اور معتزلہ کے مابین شدید عداوت تھی۔ چنانچہ ان دونوں کے مابین مناظرات و مناکرات کا سلسلہ شروع ہو گیا جو اکثر فتنہ و فساد کی صورت اختیار کر لیا کرتا تھا[2]

دوسری رجعی تحریک ظاہریہ کی تھی

تحریک ظاہریہ یہ ایک فقہی مکتب فکر تھا۔ جس کی تاسیس عراق میں داؤد بن علی الاصفہانی[3] نے کی تھی۔ اس کی بنیاد قیاس اور رائے کے افکار پر قائم تھی۔ یہ لوگ صرف اجماع صحابہ کے قائل تھے۔ دوسروں کا اجماع ان کے نزدیک باطل تھا۔ یہ لوگ نہایت شدت کے ساتھ کتاب و سنت کے ظاہر پر قائم رہتے تھے[4]

---

[1] ۲۵۶ ہجری

[2] الخطط مقریزی ج ۲ ص ۱۸۳

[3] ۲۷۰ ہجری

[4] الوفیات ج ۱ ص ۲۴۷، طبقات الشافعیہ ج ۲ ص ۴۲، ۴۵

اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ظاہر بہ ہر اس تحریک کے شدت کے ساتھ مخالف تھے جو تحکیم رائے کی طرف لے جاتی ہو اور تاویل کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہو جیسے تحریک اعتزال۔ یہ لوگ اسی لیے تحریک اعتزال کے سخت مخالف تھے۔

اس مدرسۂ فکر میں کچھ عرصے کے بعد۔ امام ابن حزم [1] نے بھی شرکت کر لی تھی۔ اندلس میں ابن حزم اس تحریک کا گراں بہا سرمایہ ثابت ہوئے جو ہمیشہ اس کا دفاع کیا کرتے تھے۔

اشعری اور اعتزال

حرکت رجعیہ کے ظہور کے بعد ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ عناصر، دوسرے تمام عناصر کو ختم کر دیں گے۔ ہر وہ حرکت جو تقدم علمی اور حریت فکر کی علمبردار ہو، یا تو اس کے آگے ہتھیار ڈال دے گی یا اپنی موت آپ مر جائے گی۔ لیکن ابوالحسن اشعری [2] کا وجود اس کے لیے سنگِ گراں ثابت ہوا۔

اشعری بہت پختہ معتزلی تھے۔ لیکن ذہن رسا اور نگاہ دور بیں رکھتے تھے۔ انہوں نے بھانپ لیا کہ معتزلہ جس ڈگر پر چل رہے ہیں یہ کامیابی کا راستہ نہیں ہے۔ اہل سنت اور اہل اعتزال میں جو خلیج پیدا ہو چکی ہے وہ نہ صرف یہ کہ پاٹی نہیں جا سکتی۔ بلکہ اس میں برابر اضافہ ہی ہوتا رہے گا۔ اور اس طور پر حرکت رجعیہ کی قوت و شوکت کا سامان فراہم ہوتا جائے گا۔ چنانچہ انہوں نے محسوس کر لیا کہ اعتزال بہر حال رو بہ زوال ہو کر رہے گا۔ یہ بڑی سنگین حقیقت تھی۔ لیکن انہوں نے اس کے اعتراف میں تامل نہیں کیا۔ ایک حقیقت پسند کی طرح اسے مان لیا۔ اور مانتے ہیں۔ اقدام و عمل کے میدان میں اتر کر انہوں نے علیحدگی اختیار کر لی۔ اور علی الاعلان ان سے انفصال کا فیصلہ کر لیا۔ اور یہ اعلان بھی کر دیا کہ معتزلہ کو چھوڑ کر وہ خطیرۂ سنت میں واپس آتے ہیں [3] اگرچہ یہ دوسری بات ہے کہ اعلان لفظی زیادہ تھا، عملی کم۔ انہوں نے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا۔ اور اہل السنت اور معتزلہ کے بین بین ایک راستہ وضع کرنے کی کوشش کی [4]۔

مردِ راہ داں کی ضرورت

حنابلہ کے علاوہ دوسرے تمام مسلمانوں نے اشعری کے اس اقدام کو سراہا اور پسندیدگی کی نظر سے دیکھا۔

---

[1] الوفیات، ج ۱، ص ۴۸۳۔

[2] ۳۳۰ ہجری۔

[3] الابانة، ص ۸، الوفیات ج ۱ ص ۴۶۴،

[4] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۰۶، الخطط (مقریزی) ج ۴، ص ۱۸۴۔

اور ایسا ہونا کچھ تعجب انگیز بھی نہیں۔ کیونکہ اکثر لوگ جمود اور تقلید کی وادی سے باہر نکلنے کے لیے مضطرب تھے۔ کیونکہ امت اب حضارت کے دور میں داخل ہوچکی تھی۔ اور علوم عقلیہ تک ہر ایک کی دسترس ہوگئی تھی۔ اور متقدمین کے فلسفے تک رسائی مشکل نہیں رہ گئی تھی۔ اور یہ وہ وقت تھا جب لوگ معتزلہ کے تغیرات افکار واقوال سے عاجز آچکے تھے۔ اور ان کے انقلاب عقاید کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔ پس ضرورت اس امر کی داعی تھی کہ کوئی ایسا مرد راہ داں اٹھے جو اہل السنت اور اعتزال کے نقطہ ہائے نظر میں تالیف اور ہم آہنگی پیدا کر دے ـــــــ اشعری نے یہی کام کیا۔ اور ان کے بعد ان کے بہت سے اتباع اور مقلدوں نے اس کار اہم کی تکمیل کر ڈالی۔ جنہوں نے ان کے مذہب کو انشراح قلب کے ساتھ قبول کر لیا تھا اور ان کے بتائے ہوئے راستے پر چل رہے تھے اور یہ معمولی لوگ نہ تھے۔ علماء اسلام کے منتخب ترین لوگ اس میں شامل تھے۔ اور اخیار و ابرار کی ایک بڑی جماعت اس کام میں حصہ لے رہی تھی۔ مثلاً قاضی ابوبکر الباقلانی [1] [2] اور ابن فورک [3]، [4] اور ابو اسحاق الاسفرائنی [5] [6] اور عبدالقاہر بغدادی [7] [8] اور قاضی ابوالطیب الطبری [9] [10] اور ابوبکر البیہقی [11] [12] اور ابوالقاسم القشیری [13]، [14]۔ اور ابو اسحاق

---

[1] ۴۰۳ ہجری

[2] الوفیات، ج ۱ ص ۶۸۶

[3] ۴۰۶ ہجری

[4] طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۵۲-۵۴۔

[5] ۴۱۸ ہجری

[6] طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۱۱۱، ۱۱۴۔

[7] ۴۲۹ ہجری

[8] طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۱۷۸۔

[9] ۴۵۰ ہجری

[10] طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۳۸۔

[11] ۴۵۸ ہجری

[12] طبقات الشافعیہ، ج ۳ ص ۴

[13] ۴۶۵ ہجری

[14] الوفیات ج ۱ ص ۴۲۵

شیزاری[1] [2] رئیس مدرسۂ نظامیہ بغداد[3] اور امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی[4] اور امام غزالی[5] [6] جن کے مساعی جمیلہ کی بدولت اسلام میں اشعریت کو غیر معمولی فروغ ہوا۔ اور ابن تومرت[7] مغربی جو غزالی کے شاگرد تھے اور بلاد مغرب میں فروغ اشعریت کا باعث بنے[8] اور شہرستانی[9] [10] وغیرہم دوسرے بہت سے لوگ جنہوں نے اشعری کے عقاید کی شرح لکھی اضافے کیے۔ دفاع کے فرائض سرانجام دیے ادلۂ قاطعہ اور براہین عقلیہ کا ڈھیر لگا دیا۔ لہٰذا مذہب اشعری کے فروغ اور کامیابی میں ان کا سب کا بہت بڑا اور ناقابلِ فراموش حصہ ہے

اور جو چیز اس امر پہ دلالت کرتی ہے کہ اشعری کی تحریک ٹھیک وقت پر شروع ہوئی تھی۔ اور بیحد ضروری تھی۔ اور جو چیز اس امر پہ دال ہے کہ لوگ شدت کے ساتھ اس ضرورت کو محسوس کر رہے تھے۔ کہ اہل السنت اور معتزلہ کے مابین جو نزاع پیدا ہو چکی ہے وہ دونوں کے انتہا پسندانہ نقطۂ نظر اور اقوال کے بجائے ایک درمیانی طریقے میں تبدیل ہو جائے، یہ ہے کہ اشعری کے دو ممتاز ترین ہم عصر علماء خود اس تحریک کے علمبردار بنے جسے اشعری نے بصرے میں اٹھایا تھا۔ یہ دونوں بزرگ ہیں۔ ابو جعفر الطحاوی[11] حنفی جو مصر میں تھے۔ اور ابو منصور الماتریدی[12] حنفی جو سمرقند میں تھے۔

---

[1] ۴۷۶ ہجری

[2] طبقات الشافعیہ ج ۳، ص ۸۹، ۹۹۔

[3] ۴۷۸ ہجری

[4] طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۵۰۔

[5] ۵۰۵ ہجری

[6] الوفیات ج ۱ ص ۶۶۱،
طبقات الشافعیہ ج ۴ ص ۱۷۱، ۷۴

[7] ۵۲۴ ہجری

[8] طبقات الشافعیہ ج ۴ ص ۱۷۱، ۷۴

[9] ۵۴۸ ہجری

[10] الوفیات ج ۱ ص ۶۸۸۔
، طبقات الشافعیہ ج ۴ ص ۷۹۔

اشاعرہ کا موقف مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم تھوڑی سی وضاحت اس موقف کی کر دیں۔ جو اشاعرہ نے اختیار کیا تھا۔ اور اس دعوتِ عمل کی تشریح کر دیں۔ جسے لے کر وہ اٹھے تھے۔

اشاعرہ کی کوشش یہ تھی کہ شروع شروع میں معتزلہ جو اصول اور پیام لے کر نمودار ہوئے تھے۔ اس کی طرف واپس جائیں۔ اور اس چیز کا پھر سے احیاء کریں جسے معتزلہ نے چھوڑ دیا تھا۔

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ معتزلہ نے علم کلام کی بناڈالی۔ جس کی غرض وغایت یہ تھی کہ نقل کے دفاع میں عقل سے کام لیا جائے۔

لیکن اس غایت سے رفتہ رفتہ وہ ہٹ گئے اور ایک دوسری چیز کے ساعی بن گئے۔ یہ تھی نقل اور عقل کے مابین توفیق۔ اس اعتبار سے کہ یہ دونوں درحقیقت مساوی ہیں۔

لیکن اس مسلک پر بھی معتزلہ قائم نہیں رہے۔ اس سے بھی گر گئے۔ اور اب ان کا نقطۂ نظر یہ ہو گیا کہ نقل پر عقل کو ترجیح اور فضیلت حاصل ہے۔

اشاعرہ جب نمودار ہوئے تو ٹھیک اسی راستہ پر چلے جو شروع شروع میں معتزلہ نے وضع کیا تھا۔ انھوں نے علم کلام کو از سرِ نو منظم اور مرتب کیا۔ اور اصول یہ بنایا کہ اصل چیز نقل ہے اور عقل صرف اس کی خادم ہے اس کے اثبات کا ایک وسیلہ اور اس کی صحت کی دلیل۔

یہی وجہ ہے کہ امام غزالی فرماتے ہیں:۔

> "حشویہ کا اعتقاد یہ تھا کہ تقلید پرستی سے قائم رہنا چاہیئے اور صرف ظواہر کی پیروی کرنی چاہیے معتزلہ نے عقل کے تصرف میں غلو سے کام لیا اور اسے شرع پر غالب بنا دیا۔ یہ دونوں بر سرِ غلط تھے۔ ان میں سے ایک تفریط پر۔ اور دوسرا افراط پر عامل تھا۔ جو اثر وخبر کی تقلید پر قائم تھا اور مناہج بحث ونظر کا منکر تھا۔ وہ راہ ھدایت سے ہٹا ہوا تھا۔ کیونکہ وہ برہان عقل ہی ہے۔ جس سے صدق شارع کا عرفان حاصل ہوتا ہے اور جو صرف عقل پر تکیہ کرتا ہے اور نور شریعت سے بہرہ ور نہیں ہوتا۔ وہ بھی راہ صواب تک نہیں پہنچ سکتا۔ قرآن کی مثال سورج کی ہے جس کی روشنی ہر طرف بکھری ہوئی ہے اور عقل کی مثال نگاہ کی ہے۔ جو آفات اور اذیتوں سے محفوظ ہے[1]

امام غزالی اور "عقل" گویا امام غزالی کی رائے یہ ہے کہ عقل ایک ایسا آلہ ہے جس کے واسطے سے ہم

[1] الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۲

صدق نقل کا عرفان حاصل کر سکتے ہیں۔ نیز وہ ایسا ہتھیار ہے جس کے ذریعہ ہم شرع کا دفاع کر سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ "کلام کی تعریف یہ کرتے ہیں:۔

"وہ ایسا علم ہے جس کا مقصد حفظ عقیدۂ اہل السنت اور اہل بدعت کی پیدا کی ہوئی لغویتوں کا سدّباب ہے"![1]

وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"اللہ تعالٰی نے اپنے بندوں کی طرف اپنے رسول کی زبان سے وہ عقیدہ بھیجا جو حق ہے جس میں ان کی دنیا اور دین دونوں کی بھلائی اور بہتری ہے جیسا کہ قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔

پھر شیطان نے وساوس مبتدعہ سے بندوں کو آشنا کیا۔ یعنی ایسے امور سے جو سنت کے خلاف تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ عقیدۂ حق کے بارے میں مشوش ہو گئے

اس کے بعد اللہ تعالٰی نے گروہ متکلمین پیدا کیا۔ ان لوگوں نے ایسے کلام مرتب سے، سنت کی نصرت کی جو کاشف تلبیسات اہل بدعت تھا۔ یعنی وہ نئی باتیں جو سنت ماثورہ کے خلاف تھیں۔ اس طرح علم کلام اور متکلمین کا وجود قائم ہوا[2]

علمِ کلام اور خلدون

ابن خلدون نے علم کلام کی جو تعریف کی ہے وہ بھی غزالی کی تعریف سے ملتی جلتی ہے۔ لیکن یہ واضح زیادہ ہے۔ وہ کہتے ہیں:۔

"علم کلام ایسا علم ہے جو عقاید ایمانیہ سے متعلق دلائل عقلی پر مشتمل ہے۔ اور جس کا مقصد راہِ حق سے ہٹے ہوئے مبتدعہ کا رد ہے۔ جنہوں نے اعتقادات مذاہب سلف اور اہل السنت سے ہٹ کر نئی باتیں پیدا کی ہیں"[3]

اس کے بعد ابنِ خلدون نے اس تعریف کی مزید تشریح کرتے ہوئے کہا ہے:۔

"علم کلام نام ہے ان عقاید ایمانیہ پر عقلی دلیل قائم کرنے کا۔ جواز روئے شریعت صحیح ہیں۔ اس علم کی مدد سے بدعت رفع ہو جاتی ہے۔ شکوک زائل ہو جاتے ہیں اور شبہات دور ہو جاتے ہیں[4]

---

[1] المنقذ من الضلال ص ۱۸۔

[2] " " ص ۱۸-۱۹۔

[3] المقدمہ ص ۴۰۰۔

[4] " ص ۴۰۷۔

ابن خلدون کا بیان اشاعرہ کے بارے میں

ابن خلدون کا یہ بیان بھی ہے کہ اشاعرہ نے قدیم یعنی ابتدائی علم کلام کو اپنایا۔ اور اس میں فلسفے کی جو آمیزش تھی اسے ترک کر دیا۔ کیونکہ اب حالت یہ ہو گئی تھی کہ مسائل کلام مسائل فلسفیہ سے اس درجہ گڈمڈ ہو گئے۔ کہ ایک کو دوسرے سے تمیز کرنا مشکل ہو گیا تھا۔ لیکن اشاعرہ نے ان تمام مسائل کو یک لخت اور یکسر رد کر دیا جو عقاید دینیہ سے متعلق نہیں تھے [1]

معتزلہ کے مقابلے میں اشاعرہ کا امتیاز

اور ابن خلدون کی یہ بات ہے بھی بالکل صحیح۔ واقعی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کبار اشاعرہ مثلاً بغدادی، غزالی اور شہرستانی وغیرہ کی کتابیں رد فلاسفہ سے بھری ہوئی ہیں جن میں ان کے اقوال کی سختی سے تردید کی گئی ہے۔ اشاعرہ کو یہی چیز معتزلہ کے مقابلے میں امتیاز بخشتی ہے۔ کیونکہ ہم معتزلہ کے ہاں تو یہ دیکھتے ہیں کہ وہ فلسفے کی تقدیس و احترام میں سرگرم و منہمک نظر آتے ہیں۔ اور ہر وہ بات جو فلاسفہ کے منہ سے نکلتی ہے بلے چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں۔

جیسا کہ میں بیان کر چکا ہوں کہ حالات و ظروف کا تقاضا یہ تھا کہ دین اسلامی اور فلسفہ یونانی میں توفیق اور مطابقت پیدا کی جاتی اور شروع شروع میں معتزلہ نے یہ کام کیا بھی۔ لیکن اپنے تغیرات فکری کے دور سے گزرتے ہوئے وہ جس منزل پہ آکر رکے وہ یہ تھی کہ نقل کو عقل کا تابع بنانے لگے۔ اور یہی ان کی بہت بڑی غلطی تھی۔ اور اشاعرہ نے اس غلطی سے اپنا دامن بچایا۔ لیکن انہوں نے صرف اس پر اکتفا کیا کہ صحت نقل کے لیے عقل کو خادم بنا کر اس سے کام لیا۔ اور ان کا یہ اقدام بھی سراسر مبنی برصواب نہ تھا۔

ہر صورت ہر حالت میں اگر اشعریت کا مقابلہ اعتزال سے کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ ایک حرکت رجعی تھی۔ لیکن اگر اہل السنت سے اس کے تعلق پر نظر ڈالیں۔ خاص طور پر حنابلہ کا مسلک اگر پیش نظر رکھیں جو کلام سے دلچسپی رکھنا جرم سمجھتے تھے۔ اور قدرت عقل کے کسی درجہ میں بھی قائل نہیں تھے۔ اور نقل کے سلسلے میں اس کے لزوم کے ذرا بھی معترف نہیں تھے۔ تو ماننا پڑے گا کہ اشعریت کا نکالا ہوا رستہ زیادہ فراخ اور کشادہ تھا۔

اشعریت: جدید کلامی مذہب

میرا خیال ہے کہ یہ معلوم کرنا کچھ ایسا دشوار نہیں ہے کہ یہ جدید کلامی مذہب جسے ہم اشعریت کے نام سے یاد کرتے ہیں

---

[1] المقدمہ ص ۴۰۶، ۴۰۷

اور جس نے اہل السنت کے ایک بڑے طبقے کو اپنے دامن میں لے لیا تھا۔ درحقیقت اعتزال کے پھلوں میں سے ایک پھل تھا۔ اور اس کے آثار میں سے ایک اثر حسن۔ کیونکہ معتزلہ نے جیسا کہ نکلسن کا خیال ہے۔ لوگوں کے دلوں سے بالکل غیرضروری طور پر فکر تشبیہ نکالنے کی کوشش کی۔ اور اگرچہ مسلمانوں پر اپنے فلسفۂ نقلی کو منڈھنے کی لگاتار کوشش کرتے رہے۔ لیکن بہرحال یہ امر واقعہ ہے کہ انہوں نے فکر اسلامی پر یہ رنگ کسی نہ کسی طور پر چڑھا دیا۔[1] کیا وہ معتزلہ ہی نہیں ہیں جنہوں نے علم کلام اور متکلمین سے شدید دشمنی رکھنے والوں کی سر توڑ مخالفانہ سعی و جہد کے باوجود مسلمانوں کو اس درجہ متاثر کیا کہ انہوں نے محسوس یا غیر محسوس طور پر کلام کو قبول کر لیا۔ اور دفاع دین میں اس سے خدمت لیتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں سعی بسیار کے باوجود اشاعرہ اثرِ اعتزال سے گلوخلاصی نہ حاصل کر سکے۔ انہوں نے ان مسائل و مشاکل کے حل کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ جن کے حل کی سعی و کوشش معتزلہ ان سے پہلے کر چکے تھے۔ چنانچہ ابن جوزی کہتے ہیں اور بالکل درست کہتے ہیں:

"اشعری ہمیشہ معتزلہ ہی رہے۔"[2]

اور شاید یہی وہ بات تھی جس نے حنبلیوں کو اشاعرہ سے خفا کر رکھا تھا۔ اور وہ ان سے بھی خوشنود نظر نہیں آئے اور ان سے اسی طرح الجھتے اور لڑتے رہے جو معتزلہ کے ساتھ ان کا معمول رہا تھا۔ انہوں نے اشاعرہ کے خلاف کئی مرتبہ اس طرح ہتھیار نکالے کہ بغداد کی گلیاں خون سے بھر گئیں[3][4] اور ان کے ایک امام ابن تیمیہ[5] نے اپنے آپ کو ان کے رد کے لیے وقف کر دیا[6]

اشاعرہ کا درمیانی راستہ

اب میں چند مثالیں پیش کر کے یہ واضح کرونگا کہ اشاعرہ نے سنت اور اعتزال کے مابین درمیانی راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی۔

---

[1] NICHOLSON P. 369, 370.

[2] المنتظم ص ۷۱، ب مخطوطہ (قلمی نسخہ) منقول از "الحضارۃ الاسلامیہ" ج ۱ ص ۲۳۸

[3] ۴۶۹ھ

[4] ابن الاثیر ج ۱۰ ص ۷۱

[5] ۷۲۸ھ

[6] الخطط (مقریزی) ج ۴ ص ۱۸۵۔

اس سے یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ اپنے اکثر عقاید میں وہ معتزلہ سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ وہ چند مسائل جو میں پیش کرنا چاہتا ہوں، اگلے صفحات میں زیر بحث لاؤں گا۔

۱۔ اشاعرہ اور صفاتِ ازلیہ

○

ابن تیمیہؒ کا خیال

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ اشاعرہ کے ہاں نفی صفات کی جو جھلک نظر آتی ہے۔ وہ درحقیقت معتزلہ سے ماخوذ و مستعار ہے[1]

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام غزالیؒ ـــــ جو اشعری تھے ـــــ فرماتے ہیں "محض اس لیے کہ معتزلہ نفی صفات کے قائل ہیں۔ ہمیں ان کے کفر کا فتویٰ صادر نہ کرنا چاہیئے"[2]

اسی طرح قاضی باقلانی ـــــ جو اشعری تھے ـــــ ابو ہاشم الجبائی کی طرح "احوال" کا اثبات کرتے نظر آتے ہیں[3]

اثباتِ صفات اور اشاعرہ

لیکن اس کے باوجود اشاعرہ اثبات صفات میں قول سلف کی طرف رجوع کرتے نظر آتے ہیں۔ البتہ انہوں نے صفات کو مختصر کر کے صرف سات صفات تک محدود و مقصور کر دیا ہے۔ یعنی:

① قدرت

② علم

---

[1] بغیۃ المرتاد ص ۱۰۸۔

[2] المنقذ من الضلال ص ۳۴، ۳۵۔

[3] نہایۃ الاقدام ص ۱۳۱۔

(۳) حیات
(۴) ارادہ
(۵) سمع
(۶) بصر
(۷) کلام [1]

اسماء صفات و افعال کا فرق

اشاعرہ کا قول ہے کہ جو اسماء ان صفاتِ سبعہ سے مشتق ہیں وہ ازلی ہیں۔ اور جو اسماء صفاتِ افعال مثلاً خالق، رازق، معز، مذل وغیرہ سے مشتق ہیں وہ ازلی نہیں ہیں [2]

○

---

[1] الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۳۵
[2] اصول الدین ص ۱۱۶، ۱۱۸۔

۲۔ اشاعرہ اور کلامِ خدائے عزوجل

○

سلف اور معتزلہ کلام خدائے بزرگ و برتر کے سلسلے میں سلف اور معتزلہ ایک دوسرے کے برخلاف بالکل الگ الگ کنارے پر نظر آتے ہیں!

سلف کا قول ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام ازلی ہے حتیٰ کہ حنابلہ تو یہاں تک چلے گئے تھے کہ کہتے تھے کہ قرآن کے حروف بھی قدیم اور غیر مخلوق ہیں[1]

اس کے برعکس معتزلہ کا قول تھا کہ اللہ تعالےٰ کا کلام اپنے محل میں حادث ہے۔ لہٰذا قرآن بھی حادث ہے

لیکن اشعری نے ان دونوں اقوال سے ہٹ کر ایک نیا راستہ وضع کیا اور ایک تیسرا قول پیدا کیاہے یہ تیسرا قول مذکورہ ہر دو اقوال کے بین بین ہے وہ کہتے ہیں:۔

"قرآن کے حروف حادث نہیں۔ اور قرآن جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں یہ اللہ کا کلام برسبیل مجاز ہے نہ کہ برسبیل حقیقت۔ البتہ اللہ کا کلام بجائے خود قدیم اور غیر مخلوق ہے"[2]

اور اپنے اس دعوے کی تائید میں موقف یہ اختیار کرتے ہیں کہ کلام کی تعریف ہی بدل دیتے ہیں۔ یعنی معتزلہ نے کلام کی جو تعریف کی ہے اسے قبول کرنے سے یکسر انکار کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:۔

کلام کی حقیقت آواز اور حروف نہیں ہیں۔ بلکہ کلام، وہ کلام نفسی ہے جو نفسِ انسانی میں قائم ہوتا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جو انسان اپنے نفس میں پاتا ہے۔ اور زبان صرف اس کلام نفسی

---

[1] نہایۃ الاقدام ص ۳۱۳

[2] " " ص ۳۱۳

کی دلیل ہے۔ اور دلیل غیر مدلول ہوتی ہے۔ پس اللہ تعالےٰ کا کلام نفسی قدیم ہے اور اس اعتبار سے قرآن شریف بھی قدیم ہے۔ رہے قرآن کے حروف اور اس کی آواز، جسے دوسرے الفاظ میں ہم قرآن کہہ سکتے ہیں تو یہ ــــــ حروف اور آواز ــــــ اللہ کے کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں۔ جو قاری کا فعل ہے۔ لہٰذا مخلوق (فناپذیر) ہے۔

○

۳۔ اشاعرہ اور تشبیہ و تجسیم

سلف، معتزلہ اور اشاعرہ

سلف کا اصول یہ تھا کہ آیاتِ تشبیہ و تجسیم سے تمسک کیا کرتے تھے اور ان کے ظاہر پر ایمان رکھتے تھے۔

اس کے برعکس معتزلہ کا اصول یہ تھا کہ وہ ان آیات کو انہی معنیٰ میں قبول کرنے سے انکار کرتے اور ان کی تاویل کیا کرتے تھے۔

اشاعرہ ان دونوں سے ہٹے ہوتے تھے۔ اس طرح کے بعض مسائل میں وہ سلف سے ہم آہنگ تھے اور بعض میں ان سے اختلاف رکھتے تھے۔ اس طرح بعض مسائل میں وہ معتزلہ کی تائید کرتے تھے اور بعض میں ان سے مختلف الرائے تھے۔

چنانچہ رویت باری تعالیٰ[1][2] کے سلسلے میں سلف کے ہم نوا تھے اور باقی مسائلِ تشبیہ و تجسیم میں آیات واردہ کی تاویل کرتے تھے۔ بالکل اسی طرح "تاویل کرتے تھے جیسے معتزلہ کرتے رہے تھے۔ چنانچہ ان کا بھی قول تھا کہ "وجہ اللہ" سے مراد اللہ کا چہرہ نہیں بلکہ خود خدا ہے اور "ید" سے مراد خدا کا ہاتھ نہیں اس کی قدرت ہے۔ عین سے مراد خدا کی آنکھ نہیں، رویتِ اشیا ہے[3]۔

---

[1] الابانۃ ص ۱۳، ۲۰۔

[2] نہایۃ الاقدام ص ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۹۔

[3] اصول الدین ص ۱۱۰ - ۱۱۱۔

اسی طرح اشاعرہ اس کے بھی قائل نہیں ہیں کہ اللہ تعالےٰ کا استقرار عرش پر بیان کیا جائے اور اسے اس صفت سے متصف کیا جائے۔ وہ اللہ تعالےٰ کو اس سے منزہ قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ جسم پر جو چیز مستقر اور متمکن ہوتی ہے وہ بھی جسم ہوتی ہے۔ لہٰذا خدا کے استقرار علی العرش کو ماننے کی صورت میں یہ لازم آتے گا کہ خدا جسم ہے یا عرض ہے اور اللہ تعالےٰ نہ جسم ہے نہ عرض [1]

قرآن مجید کی آیت میں "عرش" کا لفظ آیا ہے

الرحمٰن استوىٰ على العرش ؛

بغدادی نے لفظ عرش کی تاویل کی ہے اور اسے "الملک" قرار دیا ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ ارادہ کیا ہے کہ کہے کہ ملک اس کے (خدا کے) سوا کسی اور کے لیے زیر نگیں نہیں ہو سکتا۔

اشاعرہ خدا کے لیے "جہت" کی بھی نفی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں :۔

: جب ہم اللہ تعالےٰ کی تحقیق جہت فوق سے کرتے ہیں تو اس لیے کہ وہ ذات الٰہی اشرا لجہات ہے۔ اس لیے نہیں کہ واقعی وہ فوق ہے :

: دعا کے وقت جب ہم آسمان کی طرف ہاتھ اٹھاتے ہیں تو یہ احترام الٰہی کے وفور کے باعث ہوتا ہے نہ کہ اس لیے کہ اللہ تعالےٰ آسمان پر ہے

: قبلہ کی طرف منہ کر کے ہم تم نماز پڑھتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ اللہ تعالےٰ کعبے میں موجود ہے بلکہ صرف اس لیے کہ نماز میں مسلمان کسی ایک ناحیہ اور ہدف کی طرف متوجہ ہو جایا کریں [2]

امام غزالی اور ان کے اخوان طریقت کا مؤقف امام غزالی اپنی جماعت کے موقف اور اپنے اخوانِ طریقت کے موقف کی وضاحت اور شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"حشویہ نے جہت کا اثبات کیا جس سے بالضرورۃ جسمیت اور تقدیر اور صفات حدوث کا اختصاص لازم آیا۔ معتزلہ نے جہت کی نفی کی اور اثبات رویت کا انکار کیا۔ کیونکہ انہوں نے خیال کیا کہ اثبات رویت سے اثبات جہت بھی ہوتا ہے۔ اس طرح انہوں نے قواطع شرع کی مخالفت کی بغرض انہوں نے ___ معتزلہ نے ___ مسئلہ تنزیہیہ میں

---

[1] الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۲۴ ، اصول الدین ص ۱۱۳

[2] " " ص ۲۱-۱۴-

تشبیہ سے بچنے کیلئے افراط و تفریط کا راستہ اختیار کیا۔حشویہ نے جہت کا اثبات کیا۔تشبیہ کے چکر میں پھنس گئے۔ اشعریہ نے دونوں قولوں میں توافق پیدا کیا۔انہوں نے جہت کی نفی کی۔ اس لیے کہ اس سے جسمیت ثابت ہوتی ہے۔اور رویت باری تعالےٰ کا اثبات کیا۔اس لیے کہ رویت از جنس علم ہے [1]

○

---

[1] الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۳۲،

اشاعرہ اور کسب

اشاعرہ کا مسلک

مسئلہ قدر پر گفت گو کے دوران میں ہم معلوم کر چکے ہیں کہ سلف کا اعتقاد یہ تھا کہ اللہ تعالےٰ افعال عباد کا خالق ہے۔ اور بندوں کا اپنے افعال میں کوئی دخل نہیں، نہ کسی طرح کی قدرت حاصل ہے۔

معتزلہ کا سلف کے برعکس یہ اعتقاد تھا کہ بندے خود ہی اپنے افعال کے خالق ہیں اور ان کے افعال میں اللہ تعالےٰ کو کچھ دخل حاصل نہیں ہے۔ نہ ان کے افعال پر اسے کچھ قدرت حاصل ہے۔

جب اشاعرہ نمودار ہوئے تو انہوں نے ان ہر دو اقوال کے بین بین بات کہی۔ انہوں نے مجبرہ پر یہ اعتراض کیا کہ وہ اپنے اس عقیدے سے حرکت ضروریہ ——— غیر اختیاری حرکت ——— اور حرکت اختیاریہ کے مابین ضرورت تفرقہ کا انکار لازم کرتے ہیں۔ اور معتزلہ پر یہ اعتراض کیا کہ وہ مخلوق کی طرف ایسی بات منسوب کرتے ہیں جو تخلیق حرکات کی حقیقت سے لاعلمی پر مبنی ہے۔ یعنی انسان سے اگر ان حرکات کے بارے میں سوال کیا جائے جو اس سے صادر ہوتی ہیں۔ جب وہ اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے تو ان کی تفصیل اور مقادیر سے وہ بالکل بے خبر ثابت ہوگا۔ اور اگر جنبشِ دست ایک فعل متعین ہو تو ظاہر ہے کہ فعل متقن صرف فاعل متقن ہی سے سرزد ہو سکتا ہے جو اس حرکت کے جملہ دقائق اور تفاصیل سے واقف ہو۔ اور جب کہ انسان اپنے ہاتھ کی جنبش کے دقائق سے قطعی ناواقف ہے تو ثابت ہوا کہ وہ اس

حرکت کا فاعل نہیں ہے۔ بلکہ اس کا فاعل محکم اور متقن صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ پس اس اصول کی بنا پر اشاعرہ کے نزدیک جبر کا قول محال اور باطل ہے۔ اور بندوں کی طرف خلق کی نسبت مہمل اور لغو ہے۔ اور ان دونوں اقوال کے بجائے صحیح یہ ہے کہ بندوں سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک فعل بھی نہ صرف خدا کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے، نہ صرف بندے کے اختیار کا نمونہ ہے۔ بلکہ اس فعل کے صدور میں اللہ اور بندہ دونوں شریک ہیں۔ اور دونوں کے تعاون سے یہ وجود میں آیا ہے۔ بندے کے صدور افعال میں اللہ تعالےٰ معین اور مددگار ہے۔ البتہ وہ اپنے افعال خاصہ میں کسی کی اعانت اور مدد کا محتاج نہیں ہے [۱] اور جب صورت واقعہ یہ ہے کہ فعل کے صدور میں اللہ اور بندہ دونوں شریک ہیں۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس فعل کا کون سا جز کس کی طرف خاص طور سے منسوب کیا جائیگا؟

فعل واحد کی تقسیم نزد اشاعرہ

اشاعرہ نے فعل واحد کو تین وجوہ پر یا اعتبارات عقلی پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) اتقان فعل

(۲) نفاذ فعل پر قدرت

(۳) ارادہ

پس اللہ تعالےٰ کے ساتھ فعل واحد کے صدور میں جو جز خاص ہے وہ ہے اتقان فعل، اور ایجاد قدرت حادثہ جو اس کے وقوع کو اتمام تک پہنچاتی ہے۔ اور بندے کے ساتھ جو جز خاص ہے وہ صرف ارادہ ہے۔ پس اشاعرہ اللہ تعالےٰ کے لیے خلق، ایجاد اور اختراع کے مدعی ہیں۔ اور بندے کے عمل کو وہ کسب قرار دیتے ہیں یعنی اللہ تعالےٰ بندے میں فعل اور فعل پر قدرت کا مادہ پیدا کر دیتا ہے۔ اور بندہ اپنے ارادے کے مطابق اس فعل کو تصرف میں لاتا ہے۔ چاہے اس فعل کو، فعل خیر بنالے چاہے فعل شر، اسے اختیار ہے کہ اپنے اس فعل کی بنار پر چاہے ثواب کا کسب کرے، خواہ عقاب و عذاب کا کسب کرے۔ جیساکہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے۔

کل امری بما کسب رھین [۲]

---

[۱] الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۳۷، ۳۹۔

[۲] نهاية الاقدام ، ص ۶۷، ۶۹، ۷۷، ۷۸۔

اشاعرہ کا "کسب" اور اس کی حقیقت

اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اشاعرہ کے اس "کسب" کی کیا حقیقت ہے؟

معتزلہ کا قول یہ تھا کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے اور جس طرح چاہے انہیں بروئے کار لاتے۔ لیکن فعل کو روبہ کار لانے کی قدرت خدا کی طرف سے ہے۔ پھر اشاعرہ نمودار ہوئے۔ اور انہوں نے کہا:

"فعل بجائے خود اللہ کی طرف سے ہے۔ اور قدرت حادثہ جو اس فعل کا اتمام کرتی ہے، وہ بھی خدا کی طرف سے ہے۔ انسان صرف ارادے، یا دوسرے الفاظ میں توجیہہ کا مالک ہے"۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نقطے پر اشاعرہ اور سلف متفق ہو جاتے ہیں۔ اور وہ نقطہ یہ ہے۔ کہ فعل اللہ کا خلق کردہ ہوتا ہے۔ اور ایک دوسرے نقطے پر معتزلہ سے متفق نظر آتے ہیں۔ اور وہ دوسرا نقطہ یہ ہے کہ انسان صاحب ارادہ و توجیہہ ہے۔ اس طرح کسی حد تک وہ انسان کے لیے حریتِ ارادہ کا اثبات کرتے ہیں۔ اور ایک جہت سے اس کی حریت اختیار کے بھی قائل نظر آتے ہیں۔ اور ایک دوسری جہت سے اس حریت کو منہدم کر دیتے ہیں۔ کیونکہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ بندے کے افعال میں سے ہر فعل میں اور بندے کے حرکات میں سے ہر حرکت میں دخیل ہے۔

اور یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مسئلہ قدر میں اشاعرہ سلف اور معتزلہ کے مابین حیران اور سرگشتہ کھڑے نظر آتے ہیں۔

تکوین اشعریت کا اہم عنصر

ان مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تکوین اشعریت میں "المنزلۃ بین المنزلتین" کا اصول بڑی حد تک کارفرما رہا ہے بالکل اسی طرح جیسے اس اصول نے تکوین اعتزال میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ یہ "المنزلۃ بین المنزلتین" کا اصول ان دونوں مدارس فکر کے لیے عمود کی حیثیت رکھتا ہے۔ پس جس طرح معتزلہ نے فکر اسلامی اور فکر یونانی کے مابین درمیانی راستہ نکالا، دونوں کو متحد کرنے کی سعی کی۔ اسی طرح اشعریہ نے سنت اور اعتزال کے مابین ایک درمیانی راستہ نکالا۔ اور کوشش کی کہ ان دونوں میں توافق پیدا کیا جائے۔

معتزلہ نے سلف کو جھنجھوڑ دیا

اگر معتزلہ کے اور کارنامے نہ ہوتے، صرف یہی ایک کارنامہ انہیں زندہ رکھنے اور امتیاز بخشنے کے لیے کافی تھا کہ انہوں نے سلف کو ان کے موقف صلب سے جس میں ذرا بھی لچک نہیں تھی، ہٹا دیا۔ اور جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ انہوں نے سلف کو اس راستے پر لا ڈالا کہ وہ نظام علم کلام کو قبول کریں۔ برتیں اور عمل میں لائیں۔ اور کوئی شبہ نہیں، اس طرح بہت سے امور میں وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر اعتزال سے قریب تر ہوتے

چلے گئے۔

اس کے علاوہ بھی معتزلہ کے اور بہت سے اہم اور وقیع کارنامے ہیں۔ اور یہ ایسے کارنامے ہیں۔ جنہوں نے معتزلہ کے ختم ہو جانے کے بعد بھی ان کے آثار و نقوش کو قائم رکھا۔

وہ حریت فکر کے علمبردار ہیں تاریخ اسلام میں آزادی افکار انہی کا تحفہ ہے۔ وہ جملہ حریت مآب حرکات فکریہ کے ہراول ہیں۔ بلکہ اگر عامل اکبر کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا۔ ان کے بعد جتنی فکری تحریکیں مسلمانوں میں اٹھیں اور ابھریں، ان میں معتزلہ کے آثار و نقوش صاف جھلکتے نظر آتے ہیں مثلاً اخوان الصفاء کی کوشش بھی یہی تھی۔ کہ نقل اور عقل کے درمیان وحدت اور اتحاد پیدا کریں۔ اور فلسفہ دین کے لیے ایک نظام عام وضع کریں۔

معتزلہ اور اموی حکام

یہ معتزلہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے ڈنکے کی چوٹ قدر کی نفی کی۔ اور حریت ارادۂ انسان کا پرچم بلند رکھا۔ حالانکہ دیکھ رہے تھے کہ اموی حکام پوری سفاکی اور شقاوت کے ساتھ ان لوگوں کو جو یہ خیالات رکھتے ہیں ہدف ستم بناتے ہیں۔ بلکہ قتل تک کر ڈالتے ہیں۔ امویوں نے معبد جہنی کو اتنی اذیتیں دیں کہ وہ مر گئے۔ غیلان دمشقی کو زندہ سولی پر لٹکا دیا۔ بقرعید کے دن جعد بن ادہم کو مسجد میں ذبح کر دیا۔ لیکن ان لرزہ خیز حوادث سے معتزلہ ذرا بھی مرعوب اور دہشت زدہ نہیں ہوئے۔ اپنے ایام ضعف وسقوط میں بھی اپنے عقاید علی الاعلان ظاہر کرتے رہے اور اپنے مذہب و مسلک پر فخر کرتے رہے۔

نقل اور عقل کے مابین تطابق

معتزلہ ہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے نقل اور عقل کے مابین تطابق اور توافق کی سر توڑ کوشش کی اور جرأت و صراحت کے ساتھ اپنے افکار و خیالات کے اظہار میں کبھی کوئی باک محسوس نہیں کیا۔ اگرچہ ان کے افکار و آراء تعلیمات دین کے خلاف ہی کیوں نہ جاتے ہوں۔ اور یہ سب کچھ اس زمانے میں کیا جب لوگوں کے قلوب و نفوس پر دین کا بہت گہرا اور غیر معمولی اثر تھا۔

یہ وہ لوگ ہیں جنہیں بجا طور پر انصار حریت فکر قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ مستشرقین بھی ان کے اس فضل و امتیاز کے قائل ہیں۔ چنانچہ سٹیٹر[1] نے انہیں اسلام کے حریت مآب رجال فکر کے نام سے یاد کیا ہے[2]

---

[1] Steiner [2] ملاحظہ ہو سٹینر کی کتاب "المعتزلہ او المفکرون الاحرار فی الاسلام"

Die Mu'taziliten oder die Freidenker in Islam.

اظہارِ اشعریت اور حرکتِ رجعیہ ظہور اشعریت کے بعد دولت عربیہ اسلامیہ میں حرکت رجعیت اور زیادہ قوی اور شدید ہوگئی۔

میرا خیال تو یہ ہے کہ اشعریت بجائے خود اعتزال سابق کی نسبت سے ایک رجعی تحریک تھی۔ اور ایک دوسرے معنیٰ میں بھی اسے رجعی تحریک کہا جاسکتا ہے۔ وہ یہ کہ اس نے بھی سلاح عقل اور حق کو ـــــ جو معتزلہ کا ہتھیار تھا ـــــ نہ صرف نصرت دین کے لیے استعمال کیا۔ بلکہ اعتزال کی مقاومت اور تخریب میں بھی اسے پوری بیباکی کے ساتھ استعمال کیا۔ اور یہ سب کچھ معتزلہ نے رائے عامہ کی تائید اور پشت پناہی حاصل کرنے کے لیے کیا۔

بہر حال بات کوئی بھی ہو ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اشاعرہ نے بڑی حد تک رجعی عناصر کے مقابلے میں خضوع اختیار کیا۔ وہ اپنے تقدم فکری میں اس درجے تک پہنچ گئے۔ جہاں سے تجاوز کی انہیں قدرت نہ تھی (لیکن معتزلہ میں تھی) یہی وجہ ہے کہ پھر ان پر جمود طاری ہوگیا۔ اور ان کی ترقی رک گئی۔

تحریک رجعیت کی قوت اور دبدبے کا اندازہ اس واقعہ سے ہوسکتا ہے جس کا ذکر ابن مسکویہ نے کیا ہے کہ عضدالدولہ بویہی نے اپنے قصر میں ایک نشست گاہ الگ کر رکھی تھی جہاں حکماء اور فلاسفہ عوام کے شور و شر اور شورش کے اندیشے سے بے پروا ہوکر مختلف مسائل پر غور و فکر اور بحث مباحثہ اطمینان سے کیا کرتے تھے[۱]

زمین دوز فکری تحریکیں یہی وجہ ہے کہ معتزلہ کے بعد جو فکری تحریکیں ظہور پذیر ہوئیں۔ ان میں منظر عام پر آنے کی جرأت نہ تھی۔ مثلاً اخوان الصفاء، عوام کی شورش اور ہنگاموں کے ڈر سے کھل کر نمایاں نہ ہوسکے۔ اور اس بات پر مجبور ہوگئے کہ پس پردہ رہ کر اپنی علمی اور فکری سرگرمیاں جاری رکھیں۔

قرامطہ اور حشاشین اس صورتِ احوال کا ایک بہت ہی تلخ اور افسوسناک پہلو یہ تھا، کہ زمین دوز فرقوں اور جماعتوں کی بنیادیں پڑنے لگیں۔ مثلاً قرامطہ اور حشاشین جنہوں نے اپنی پس پردہ سرگرمیوں اور کارروائیوں سے اسلام کو بڑا زبردست نقصان پہنچایا۔

---

[۱] تجارب الامم ج ۶ ص ۴۰۸

وہ جبری لوگ لیکن بہرحال کچھ ایسے نفوس بھی ہیں جو جرأت رکھتے تھے۔ اور جو علی رُؤس الاشہاد اپنے افکار و خیالات ظاہر کرتے رہتے اور تعلیم و تدریس کے مشغلے میں مصروف و منہمک رہا کرتے تھے۔

یہ فلاسفہ کی جماعت تھی۔ مثلاً فارابی، ابن سینا۔ اور ابن رشد وغیرہ۔ لیکن یہ لوگ ناپسندیدہ سمجھے جاتے تھے۔ اور یہ ہمیشہ اس پر مجبور رہے کہ ایک تنگنائے میں گھٹی گھٹی سی فضا میں زندگی بسر کریں۔ اور اس فضا سے کٹے رہیں جس میں باقی ساری امت زندگی بسر کر رہی تھی۔

○

معتزلہ کی روح اور جذبہ

روحِ اعتزال کی تجدید و احیاء کی ضرورت

معتزلہ کی خصوصیت جیسا کہ متعدد مواقع پر ہم اس امر کا اظہار کر چکے ہیں، معتزلہ کے بہت سے اقوال و آراء سے ہمیں اتفاق نہیں ہے۔ نہ ان کی فلسفیانہ موشگافیوں اور سوفسطائیت کا پہلو لئے ہوئے نکتہ سنجیوں سے اتفاق ہے، لیکن ایک چیز ایسی ہے جو ہمیں اپنی طرف کھینچتی ہے۔ جس کے اعتراف و تحسین پر ہم اپنے تئیں مجبور پاتے ہیں، کھلے دل سے جس کی عظمت کے آگے سر جھکاتے ہیں، اور جس کی طرف دوسروں کو دعوت دیتے ہیں، وہ چیز ہے معتزلہ کی روح، اور ان کا جذبہ ——— وہ روح جسے بلادِ اہلسنت سے دیس نکالا ملا، اور افکار شیعہ میں پناہ ملی، لیکن پناہ پا کر بھی وہاں گھٹی گھٹی سی رہی ——— وہ روح جس میں جرأت تھی، جو بیباک تھی، جسے فلسفے سے لگاؤ تھا، جو راہِ اعتدال پر ——— شروع میں ——— گامزن رہی، جو تجدد کی جویا تھی، جو عقل کے مجد و شرف کی علمبردار تھی، جس نے اصولِ واحدانیت کو شائبۂ تجسیم سے پاک اور منزہ کر دیا ——— یہی روح ہے، جس کی آج ہمیں شدید ضرورت ہے۔ جس کا احیاء کرنا وقت کی پکار ہے، تاکہ ہم میں ایک نئی قوت پیدا ہو جائے۔ ہم ایک نئے جذبے سے، ایک نئی آرزو سے ہمکنار ہو جائیں، تاکہ ہم ان مسائلِ کثیرہ سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہو سکیں، جنہیں عصرِ جدید نے پیدا کیا ہے۔

ہم کیا کریں؟ پس ہمارے لئے ضروری اور لازمی ہے کہ فلسفے سے شغف رکھیں، اور اسے اپنی سعی و کوشش کا مرکز بنالیں۔ لیکن وہ فلسفہ جس سے عقل جلا پائے، جس سے آفاقِ فکر میں وسعت پیدا ہو، جس سے مدارک میں فراخی آئے۔

ہم میں سے اکثر زندگی میں توسط کے فن سے ناآشنا ہیں، نہ فکر و رائے میں اعتدال کی نعمت سے بہرہ ور ہیں یہی وجہ ہے کہ ہم میں ایسے لوگ کم ہیں، جو حیاء فلسفہ کے اصول کا ادراک رکھتے ہوں، اور اگر رکھتے بھی ہوں، تو اسے بروئے کار لانا تو بالکل نہیں جانتے۔ جب ہم زندگی کی مختلف صورتوں کو دیکھتے ہیں تو وہ یا حَسَن ہوتی ہیں یا قبیح، اسی طرح جب ہم لوگوں کو دیکھتے ہیں، تو ان کے لئے فیصلہ کر دیتے ہیں کہ یا تو یہ اخیار ہیں یا اشرار، وطن دوست ہیں یا غدار، نفع بخش ہیں یا مضرت رساں، مومن ہیں یا کافر! اور اس فیصلے میں ہم حد درجہ مصروف و منہمک ہو جاتے ہیں، اور یہ صورت ہمارے لئے مستحسن ہے نہ دوسروں کے لئے۔

نظریۂ جبر کے نتائج سیئہ!

ہم نے یہ بات لازم کر لی ہے کہ قضا و قدر پر ایمانِ مطلق رکھیں، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس طرح ہم نظریہ جبر کے قائل ہو جاتے ہیں، اور اس کے نتائج سیئہ بہرحال رونما ہو کر رہتے ہیں، یعنی لوگوں میں جذبۂ نشاط کار سرد ہو جاتا ہے، اور ان کی روح عمل قتل ہو جاتی ہے۔ قضا و قدر پر ایمان کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ لوگ اپنے اعمال کی مسؤلیت سے بے پروا ہو جاتے ہیں، اور ذرا بھی احساسِ ذمہ داری ان میں باقی نہیں رہ جاتا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اموی کس طرح بے دھڑک بندگانِ خدا کا خون کر جاتے تھے، اور صاف کہہ دیا کرتے تھے۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں یہ سب اللہ کی قضا و قدر کے مطابق ہے[1] یعنی ایمان بالقدر نے انسان کی آزادی چھین لی اور اسے مواہبِ عقل سے محروم کر دیا

عقل کی عظمت اور حریتِ فکر کا احترام

اب رہی عقل کی عظمت اور حریتِ فکر کا احترام ضروری ہے کہ ان دونوں پر بھی ایک نظر ڈالی جائے۔

عقل کے لئے واجب ہے کہ وہ ہر طرح کے قیود اور پابندیوں سے یکسر آزاد ہو، فکر کے لئے واجب ہے کہ وہ بالکل آزاد ہو، لوگوں کو اس بات کی آزادی ہونی چاہیئے کہ جس طرح چاہیں سوچیں، اور جو درست اور راست نظر آئے اس کا اپنے قول سے اظہار کریں۔ کیونکہ عقل بشری پر سے اگر قیود اٹھالئے جائیں تو بڑے بڑے عجائب و غرائب نظر آتے ہیں ہو سکتا ہے کہ لوگ تفکیر میں غلطی کریں، لیکن بالآخر یہی چیز راہِ صواب کی طرف گامزن کر دیتی ہے۔ جو شخص غلطی سے ناآشنا ہو، اور جس نے کبھی بھی غلطی کا ارتکاب نہ کیا، وہ صواب کو کیا جانے؟ نظریات فکریہ متضارب اور متضاد ہوتے ہیں، لیکن وہ سزاوار انہدام نہیں ہوتے۔ بلکہ ان سے واقفیت ضروری اور لازمی ہے۔ ان میں توفیق و تطبیق کی سعی، سعئ محمود ہے۔ ان سے خراج نتائج ایجابیہ کے ساتھ ہونا چاہیئے۔ تفکیر میں حریتِ افراد ایک

---

[1] الخطط (تعریزی)، ص ۱۸۱، ۱۸۲

مقدس چیز ہے۔ اگرچہ معتزلہ کی طرح وہ تفکیر کبھی کبھی بظاہر بعض دینی امور سے مخالف ہی کیوں نہ نظر آتی ہو!

کیا یورپ میں رجالِ فکر کے اقوال کلیسا اور ضوابط کے خلاف نظر نہیں آتے تھے؟ اور کیا کلیسا نے ان افکار آزاد کو دبانے۔ کچلنے اور ختم کر دینے کی سعی و کوشش میں کوئی دقیقہ اٹھا رکھا؟ کیا وہ کلیسا ہی نہ تھا جس نے کوپرنیکوس[1] کو ہدفِ ستم بنایا؟ کیا وہ کلیسا ہی نہ تھا جس نے برونو کو آگ کے شعلوں میں ڈال دیا تھا؟ جس نے گلیلو کو دینی محکمۂ تفتیش و احتساب کے سامنے مجرم کی طرح کھڑا کیا، اور اس وقت تک آزاد نہیں کیا جب تک اس نے اپنے افکار و آرا سے رجوع نہ کر لیا۔ توبہ نہ کر لی؟ وہ بھی کلیسا ہی تھا جس نے والٹیر کے لیے فرمانِ حرمان صادر کیا۔

لیکن کلیسا کی مقاومتِ شدیدہ کے باوجود حرکتِ فکریہ علمیہ زندہ رہی۔ بلکہ قوت اور مقبولیت حاصل کرتی رہی، آخر کار کلیسا نے محسوس کر لیا کہ وہ اس تحریک کو ختم نہیں کر سکتا۔ وہ اس پر غلبہ اور تسلط حاصل نہیں کر سکتا مایوس ہونے کے بعد اس نے اس تحریک سے ہاتھ اٹھا لیا۔

لیکن اس مقاومت کے باوجود یہ تحریکِ کلیسا، اس کے عمل، اور اس کے تعلیمات کو اپنی گرفت میں نہ لے سکی وہ اسی طرح اپنی دنیا میں رہتا رہا، جس طرح رہتا چلا آیا تھا۔ اور اپنی چار دیواری کے اندر اپنے اعمال بجا لاتا رہا، لیکن رجالِ فکر اپنے کام میں مشغول رہے۔ اپنے دائرے کے اندر انہوں نے اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں اور کلیسا کی دسترس سے نجات پانے کے بعد حریتِ فکر کی جدوجہد میں اور زیادہ جوش و خروش کے ساتھ مشغول ہو گئے۔ اور اس طرح دونوں دنیائیں —— رجالِ فکر کی دنیا اور اصحابِ کلیسا کی دنیا —— اپنا اپنا کام کرتی رہیں۔

یورپ میں اگر کہیں حرکتِ رجعیہ حرکتِ فکریہ پر غالب آجاتی (جس طرح اسلام میں حرکتِ رجعیہ معتزلہ پر غالب آگئی تھی)، تو یورپ کی یہ باعظمت مدنیت —— جس پر آج ساری دنیا فخر کر رہی ہے، اور جس کی علو منزلت سے کوئی ناواقف نہیں، اور جسے یقیناً جملہ مدنیاتِ سابقہ پر شرف حاصل ہے —— عالمِ وجود ہی میں نہ آتی۔

آج بھی ضرورت ہے

بلاشبہ، ہم جس عصر میں زندگی بسر کر رہے ہیں۔ یہ عہدِ معتزلہ سے بہت زیادہ مماثل اور مشابہ ہے۔ اور اسلام یورپ کی مدنیت جدیدہ اور یورپ کی

---

[1] ۱۵۴۳ء

فکر تجدد و آفریں کی طرف اسی طرح متوجہ ہے۔ جس طرح ماضی بعید میں وہ یونان کی مدنیت ماضیہ اور یونان کی فکر قدیم کی طرف متوجہ تھا، اور جس طرح یونانی علوم وافکار نے ماضی میں عقائد اسلامیہ سے لیا دیا۔ اسی طرح آج بھی اس کی ضرورت ہے کہ ایک نئی جماعت معتزلہ عالم وجود میں آئے، جو تہذیب جدید اور اسلام میں توافق اور تعاون کی سعی وجہد کرے۔ کہ آج بھی یورپ کے افکار و علوم عقائد اسلامیہ پر حملہ آور اور اثر انداز ہے ہیں۔ لہٰذا ایسا ضرورت ہے کہ ایک ایسی تحریک عالم وجود میں آئے، جو فکر اسلامی اور فکر یورپ میں اختلاط و امتزاج اور توفیق وتطبیق پیدا کر سکے۔

کیا روحِ معتزلہ کا احیاء ممکن ہے؟

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ آیا موجودہ زمانے میں روحِ معتزلہ کا احیاء ممکن ہے؟

میرے خیال میں یہ امر ضروری بھی ہے اور ممکن بھی ہے۔ بشرطیکہ ہم ماضی سے سبق لیں اور ان غلطیوں اور غلط کاریوں سے احتراز کریں۔ جن کا ارتکاب وقتاً فوقتاً معتزلہ کرتے رہے تھے۔

میرا خیال ہے کہ میں تفصیل کے ساتھ ان غلطیوں اور غلط کاریوں کو بیان کر چکا ہوں، جو معتزلہ سے سرزد ہوئیں، اور اب خاتمۂ کلام کے موقع پر اختصار کے ساتھ ان کا اعادہ بھی غیر مناسب نہ ہوگا؟

ہمارے لئے ضروری ہوگا کہ :۔

———: معتزلہ کی طرح جلدبازی سے کام نہ لیں، اور یہ کوشش نہ کریں کہ جس چیز کے حصول کے لئے ایک مدتِ مدید درکار ہے، اسے چند ساعتوں یا چند دنوں میں حاصل کر لیں،

———: نیز یہ کہ اپنے افکار و آرا کے نشر و تبلیغ میں جبر و جور سے کام نہ لیں بلکہ افہام وتفہیم کو پیش نظر رکھیں۔

———: لوگوں کی عقل و فکر کو آزاد چھوڑ دیں۔ اپنی طرف سے ان کی عقل و فکر پر کچھ مسلط کرنے کی کوشش نہ کریں۔

———: یہ بھی ایسا ضروری اور لازمی ہے کہ انتہا پسندی سے گریز کریں اور کسی نتیجہ تک پہنچنے میں غلو سے کام نہ لیں۔

———: آخری اور اہم ترین بات یہ ہے کہ حرکاتِ رجعیہ کو جیسے ہی وہ سر اٹھائیں، ٹھکانے لگا دیں۔ کیوں کہ ماضی میں حرکتِ رجعیہ کا ضرر جب اتنا عظیم تھا تو مستقبل میں اسلام کے لئے وہ پہلے سے کہیں زیادہ خطرناک ثابت ہوگی

کیوں کہ اگر اسے یہ قدرت حاصل ہو گئی کہ وہ تجدّد کے بڑھتے ہوئے قدم روک دے، اور آگے کی طرف بڑھنے میں سنگِ گراں بن جائے تو اس کے نتائج بہت زیادہ خطرناک اور ہولناک ہوں گے۔

○

یہ تھے معتزلہ!

○

معتزلہ کا عمل اور ان کی رُوح

معتزلہ کا غمناک انجام

الغرض یہ تھے معتزلہ!

یہ تھا ان کا عمل، اور —— یہ تھی ان کی روح!

ہمارے لئے اس سے بڑھ کر دکھ اور تکلیف کی کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ یہ روشنی دینے والا۔ اور تابناک طبقہ ختم ہوگیا۔

صرف یہی نہیں ہوا کہ یہ ختم ہوگیا ہو۔ بلکہ اس کے اکثر آثار بھی محو ہوگئے

جہل کے عناصر نے اس طبقے کو ختم کر دیا، اس سے زندگی کی رمق چھین لی۔

رجعیت کی تحریک نے اپنا زہر اس کے رگ و ریشہ میں پہنچا دیا۔

عوام الناس کے پنجے اس کے گلے تک پہنچ گئے۔ اور ان کے پنجوں کے ناخن رگوں میں پیوست ہوگئے۔

اس طرح ——

اس طرح اس طبقۂ عالیہ کی روح کچل دی گئی۔

اس کے خصائص اور امتیازات فنا کر دیے گئے۔

اس کی کتابیں۔ اس کی تحریریں، اس کے نوشتے نذرِ آتش کر دیئے گئے۔

معتزلہ کا انہزام، معتزلہ کی شکست، جمود کی فتح تھی، حریتِ فکر کی موت تھی۔

یہ فتح اور یہ موت، عزائمِ عالیہ کو پارہ پارہ کر دینے والی اور ہم کو ریزہ ریزہ کر دینے والی ثابت ہوئی۔

اور اگر کہیں اس تحریک کو پھلنے پھولنے کا موقعہ ملا ہوتا اور اس تحریک ——— معتزلہ ———
کا گلا نہ گھونٹ دیا گیا ہوتا تو تاریخ عربی کا رخ کچھ اور ہوتا۔

○

مراجع اور مصادر

مختلفات معتزلہ

کسی فرقے یا جماعت پر تحقیق کرنے والے کے لیے یہ ضروری اور لازمی ہوتا ہے کہ وہ اپنی تحقیق کا مدار انہی کتابوں پر رکھے جو خود اس فرقے کے اصحاب و رجال کی لکھی ہوئی ہوں۔ کیونکہ ان پر اعتماد کیے بغیر، اور ان سے مدد لیے بغیر وہ کسی صحیح نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ معتزلہ قلم کے بادشاہ تھے۔ انہوں نے اپنے افکار و خیالات اور معتقدات و آراء سے متعلق بہت کچھ کہا۔ اتنی زیادہ کتابیں قلم بند کر ڈالیں کہ ان کا حصر مشکل ہے

مراجع قدیمہ میں گیارہ کتابیں تو صرف واصل ابن عطاء کی ہیں [1]

الفہرست میں ابن اخشید کے مصنفات کی تعداد سات بتائی گئی ہے

دس کتابیں ابوالہاشم الجبائی کی ہیں۔ اتنی ہی کتابیں ان دونوں کے علاوہ دوسرے اعلام معتزلہ کی ہیں [2]

یاقوت نے صرف جاحظ کی کتابوں کی تعداد ـــــ جو مختلف موضوعات پر ہیں ـــــ ایک سو چالیس بتائی ہے [3]

---

[1] تکملہ الفہرست، ص ۱ ۔ الوفیات ج ۲ ص ۲۵۴

[2] " ص ۲۴۵، ۲۴۸۔

[3] معجم الادباء ج ۱۶ ص ۱۰۶، ۱۱۰۔

اسی طرح مستشرق آرنلڈ نے ان کتابوں کی فہرست مرتب کی ہے جن کا حوالہ ابن المرتضیٰ نے اپنی کتاب "المنیۃ والامل" میں دیا ہے۔ تو ان کتابوں کی تعداد ستر بتائی ہے [۱]

لیکن اس سے بڑھ کر افسوس کی کیا بات ہوگی کہ تقریباً یہ سب کتابیں ضائع ہو چکی ہیں۔ یا تو انہیں جلا کر خاکستر کر دیا گیا۔ یا پھاڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا۔

ان کتابوں میں سے جو اب تک دسترس زمانہ سے محفوظ ہیں۔ اور جن سے ہم نے مدد لی ہے، چند ہی ہیں۔ ان کی فہرست ہم اگلے صفحات پر درج کرتے ہیں۔

○

---

[۱] الانتصار ص ۲۴۹، ۲۵۲۔

معتزلہ کی کتبِ عقاید

معتزلہ کی وہ کتابیں جو محفوظ رہ گیئں - اور جن سے فائدہ اٹھایا گیا - یہ ہیں:

کتب عقائد

(۱)

دُرة التنزیل و غُرة التاویل ، از ابو عبداللہ الاسکافی (۲۴۰ ھ) مطبوعہ مطبع سعادت ۱۲۳۶ ہجری ، (۱۹۰۸ عیسوی)

(۲)

الانتصار و الرد علی ابن الروندی الملحد ، از ابو الحسین عبدالرحیم الخیاط ، (۳۰۰ ھ) طبع قاہرہ ، ۱۳۴۴ ھ (۱۹۲۵ ء)

یہ تنہا وہ کتاب ہے جو ہم تک ایک قدیم معتزلی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی پہنچی ہے - اس لیے ماخذ اور مصدر کے طور پر اسے غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔

(۳)

تفسیر "الکشاف : از عبداللہ زمخشری ، (۵۳۸ ھ) طبع قاہرہ ۱۳۰۷ ھ (۱۸۸۹ ء)

(۴)

المنیة والامل : از احمد بن یحییٰ بن المرتضٰی (۸۴۰ ھ) زیدی ، معتزلی ، ان کا شمار یمن کے

کبار ائمہ زیدیہ میں ہوتا تھا

طبع حیدر آباد ۱۳۱۶ھ (۱۹۰۲ء)

اہمیت کے اعتبار سے اس کتاب کا درجہ "الانتصار" کے بعد ہے۔ اس کی اہمیت اس لیے اور زیادہ ہے کہ اس کا لکھنے والا ایک طرف تو معتزلی ہے۔ دوسری طرف زیدی شیعوں کا امام کبیر اور مجتہد اعظم، ہے۔ مؤلف نے اپنی اس کتاب میں بہت سی کتب اعتزال سے کام لیا ہے جو اب ضائع ہو چکی ہیں۔

⑤

العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الآباء والمشائخ: از شیخ صالح المقبلی یمنی، (۱۱۰۸ھ)

طبع قاہرہ، ۱۳۳۱ھ (۱۹۱۲ء)

اس کتاب کے مؤلف بھی زیدی اور معتزلی ہیں۔ بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیود، (زیدی شیعہ) اور معتزلہ پر نکتہ چینی کرتے ہیں اور ان کی غلطیاں بیان کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ان کا دفاع کرتے ہیں۔ اور اشعریت پر بڑے کاری وار کرتے ہیں۔

کتب ادبیہ

⑥

البیان والتبیین: از جاحظ (۲۵۵ھ)

طبع قاہرہ ۱۳۴۵ھ (۱۹۲۶ء)

⑦

المحاسن والاضداد: از جاحظ

طبع قاہرہ، ۱۳۳۱ھ (۱۹۱۲ء)

⑧

الفصول المختارہ من کتب الجاحظ: از امام عبیداللہ بن احسان

یہ کتاب "الکامل" للمبرد کے حاشیے پر ہے

طبع قاہرہ، ۱۳۲۴ھ (۱۹۰۶ء)

اس کتاب کی ایک فصل میں جاحظ نے معتزلہ کا دفاع کیا ہے اور انہوں نے مخالفین کے ساتھ تشدد

اور سختی کا جو سلوک کیا تھا اسے جائز اور مبنی بر صواب ٹھہرایا ہے۔ اسی لیے اس فصل کو معتزلہ پر کام کرنے والوں کی نظر میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔

○

کتب اہل السنت

چونکہ معتزلہ کی اکثر کتابیں ناپید اور نایاب ہو چکی ہیں۔ اس لیے اس موضوع پر کام کرنے والوں کو اصل مراجع اور مصادر و ماخذ سے محروم ہونے کے باعث مجبوراً ان کتابوں پر تکیہ کرنا پڑتا ہے جو معتزلہ کے مخالفوں اور دشمنوں کی لکھی ہوئی ہیں اور ان میں سے بہت کم ایسے ہیں جنہوں نے ان کے ساتھ انصاف کیا اور رواداری برتی ہو۔ بہرحال ہم نے جن کتابوں سے مدد لی ہے۔ ذیل میں ان کا ذکر کرتے ہیں:۔

کُتُب عقائد

(۹)

قرآن کریم

(۱۰)

مسند احمد بن حنبلؒ: از امام احمد بن حنبلؒ (۲۴۱ھ)

طبع قاہرہ۔ ۱۳۱۳ھ

(۱۱)

صحیح البخاری: از امام ابو عبداللہ البخاری (۲۵۶ھ)

طبع قاہرہ، ۱۲۹۶ھ (۱۸۷۸ء)

(۱۲)

صحیح مُسلم: از امام مسلمؒ (۲۶۱ ھ) طبع آستانہ: ۱۳۳۴ھ (۱۹۱۵ء)

طبع قاہرہ: ۱۳۴۷ھ (۱۹۲۹ء)

(۱۳)

السنن: از امام ابن ماجہؒ (۲۷۳ ھ)

طبع قاہرہ: ۱۳۱۳ھ (۱۸۹۵ء)

(۱۴)

تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء الحدیث: از امام ابن قتیبہؒ الدینوری (۲۷۶ ھ)

طبع قاہرہ: ۱۳۴۴ھ (۱۹۲۵ء)

(۱۵)

الابانہ فی اصول الدیانہ: از امام ابوالحسن اشعری (۳۳۰ ھ)

طبع حیدر آباد دکن ۔ طبع اولیٰ

(۱۶)

مقالات الاسلامیین: از امام ابوالحسن اشعریؒ

طبع آستانہ، جزو اول: ۱۳۴۸ھ (۱۹۲۹ء)

جزو ثانی: ۱۳۴۹ھ (۱۹۳۰ء)

(۱۷)

رسالہ فی استحسان الخوض فی الکلام: از امام ابوالحسن اشعری

طبع حیدر آباد دکن: ۱۳۲۳ھ (۱۹۰۵ء)

(۱۸)

الفرق بین الفرق: از امام عبدالقاہر البغدادی اشعری (۴۲۹ ھ)

طبع قاہرہ: ۱۳۲۸ھ (۱۹۱۰ء)

(۱۹)

اصول الدین ——— از امام عبدالقاہر بغدادی

طبع استنبول، ۱۳۴۷ھ (۱۹۲۸ء)

(۲۰)

الفصل فی الملل والاھواء والنحل : از امام ابن حزم ظاہریؒ اندلسی (۴۵۶ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۴۷ھ (۱۹۲۸ء)

(۲۱)

الاقتصاد فی الاعتقاد : از ابوحامد امام غزالیؒ (۵۰۵ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۲۷ھ (۱۹۰۹ء)

(۲۲)

المنقذ من الضلال : از امام غزالیؒ

طبع دمشق : ۱۳۵۲ھ (۱۹۳۳ء)

(۲۳)

المستصفی من علم الاصول : از امام غزالیؒ

طبع قاہرہ : ۱۳۲۲ھ (۱۹۰۴ء)

(۲۴)

العقائد النسفیہ : از امام عمر النسفی حنفی ماتریدی (۵۳۷ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۱۹ھ (۱۹۰۱ء)

(۲۵)

الملل والنحل : از امام محمد بن عبدالکریم شہرستانی اشعری (۵۴۸ھ)، برحاشیہ ابن حزمؒ

طبع قاہرہ : ۱۳۴۷ھ (۱۹۲۸)

(۲۶)

نہایۃ الاقدام فی علم الکلام : از شہرستانیؒ

طبع آکسفورڈ : ۱۳۵۳ھ (۱۹۳۴ء)

(۲۷)

حدائق الفصول وجواھر العقول : از محمد بن ہبہ مکی ۔

یہ قصیدہ ہے جو سلطان صلاح الدین ایوبی (۵۸۹ھ) کے لیے شاعر نے نظم کیا تھا ۔

طبع قاہرہ : ۱۳۲۷ھ (۱۹۰۹ء)

(۲۸)

مختصر الفرق بین الفرق : اسے عبد الرزاق الرسعنی نے تقریباً ۷۴۲ھ میں مختصر کیا تھا۔

طبع قاہرہ : ۱۳۲۷ھ (۱۹۰۹ء)

(۲۹)

بستان العارفین : از زکریا محی الدین النووی (۶۷۶ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۴۸ھ (۱۹۲۹ء)

(۳۰)

بغیۃ المرتاد فی الرد علی المتفلسفۃ والقرامطۃ والباطنیہ، از امام تقی الدین ابن تیمیہ حرانی حنبلیؒ (۷۲۸ھ)

اس کتاب کا نام سبعیہ بھی ہے۔

طبع قاہرہ : ۱۳۲۹ھ (۱۹۱۱ء)

(۳۱)

مختصر الصواعق المرسلہ علی الجہمیہ و المعطلہ : از ابن قیم جوزیہ حنبلیؒ (۷۵۱ھ)

طبع مکہ مکرمہ : ۱۳۴۸ھ (۱۹۲۹ء)

(۳۲)

الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی : از ابن قیم جوزیہ حنبلیؒ

طبع قاہرہ : ۱۳۴۶ھ (۱۹۲۷ء)

(۳۳)

الجامع الصغیر بشرح العزیزی : از حافظ ابن حجر عسقلانیؒ (۸۵۲ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۱۲ھ (۱۸۹۴ء)

(۳۴)

اتحاف السادۃ المتقین بشرح اسرار احیاء علوم الدین : از محمد الزبیدی المتوفی بعد السنہ ۱۲۰۱ھ

طبع قاہرہ : ۱۳۱۱ھ (۱۸۹۳ء)

کتب تاریخیہ

(۳۵)

کتاب المعارف : از ابن قتیبہ (۲۷۶ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۰۰ھ (۱۸۸۲ء)

(۳۶)

تاریخ الیعقوبی : از احمد بن جعفر الیعقوبی (۲۸۴ھ)

طبع لیڈن ، ۱۳۰۲ھ (۱۸۸۴ء)

(۳۷)

تاریخ الرسل والملوک : از ابو جعفر محمد بن جریر طبری (۳۱۰ھ)

المطبعۃ الحسینیہ ، قاہرہ ، طبع اول ۔

(۳۸)

مروج الذہب ومعادن الجوہر : از ابوالحسن علی المسعودی ، ۳۴۵ھ

۹ - اجزاء طبع پیرس ، ۱۲۷۸ھ تا ۱۲۹۳ء (۱۸۶۱ء - ۱۸۷۶ء)

(۳۹)

التنبیہ والاشراف : از ابوالحسن علی المسعودی ۔

طبع لیڈن ، ۱۳۱۱ھ (۱۸۹۳ء)

(۴۰)

احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم : از شمس الدین المقدسی (۳۹۱ھ)

طبع لیڈن ، ۱۳۲۴ھ (۱۹۰۶ء)

(۴۱)

تجارب الامم وعواقب الھمم : از ابن مسکویہ (۴۲۳ھ)

طبع قاہرہ - ۱۳۳۲ھ (۱۹۱۳ء)

(۴۲)

تاریخ بغداد : از احمد بن علی الخطیب البغدادی (۴۶۳ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۴۹ھ (۱۹۳۰ء)

(۴۳)

ذیل تجارب الامم : از وزیر ابو شجاع محمد بن الحسین (۴۸۸ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۳۲ھ (۱۹۱۳ء)

(۴۴)

المنتظم فی تاریخ الملوک والامم : از امام ابو الفرج عبدالرحمٰن بن جوزی حنبلی (۵۹۷ھ)

طبع حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ھ (۱۹۳۸ء)

(۴۵)

مناقب الامام احمد بن حنبلؒ : از ابو الفرج ابن الجوزی

طبع قاہرہ : ۱۳۴۹ھ (۱۹۳۰ء)

(۴۶)

معجم البلدان : از یاقوت حموی (۶۲۶ھ)

۴ - اجزاء طبع لیپزگ، ۱۲۸۳ - ۱۲۸۶ھ (۱۸۶۶ - ۱۸۶۹ء)

(۴۷)

الکامل فی التاریخ : از ابو الحسین علی بن الاثیر (۶۳۰ھ)

۱۲ - اجزاء طبع لیڈن، ۱۲۸۳ - ۱۲۹۳ھ (۱۸۶۶ - ۱۸۷۶ء)

(۴۸)

اخبار العلماء باخبار الحکماء : از وزیر جمال الدین القفطی (۶۴۶ھ)

طبع قاہرہ - ۱۳۲۶ھ (۱۹۰۸ء)

(۴۹)

وفیات الاعیان : از ابن خلکان (۶۸۱ھ)

طبع قاہرہ : ۱۲۷۵ھ (۱۸۵۸ء)

---

(۵۰)

میزان الاعتدال فی نقد الرجال: از حافظ شمس الدین ذہبی (۷۴۸ھ)

طبع قاہرہ: ۱۳۲۵ھ (۱۹۰۷ء)

(۵۱)

دول الاسلام: از حافظ شمس الدین ذہبی

طبع حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ھ (۱۹۱۸ء)

(۵۲)

طبقات الشافعیۃ الکبریٰ: از عبدالوہاب بن تقی الدین سبکی (۷۷۱ھ)

طبع قاہرہ، ۱۳۲۴ھ (۱۹۰۶ء)

(۵۳)

طبقات الحیوان الکبریٰ: از کمال الدین الدمیری (۸۰۸ھ)

طبع قاہرہ: ۱۳۲۴ھ (۱۹۰۶ء)

(۵۴)

المقدمہ: از ابن خلدون (۸۰۸ھ)

طبع بیروت: ۱۲۹۷ھ (۱۸۷۹ء)

(۵۵)

المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار: از تقی الدین المقریزی (۸۴۵ھ)

طبع قاہرہ، ۱۳۲۴ھ (۱۹۰۶ء)

(۵۶)

بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ، از حافظ جلال الدین سیوطی (۹۱۱ھ)

طبع قاہرہ: ۱۳۲۶ھ (۱۹۰۸ء)

(۵۷)

طبقات المفسرین: از حافظ جلال الدین سیوطی رح

طبع لیڈن: ۱۲۵۵ھ (۱۸۳۹ء)

(۵۸)

۵۸ نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب : از ابوالعباس احمد المقری (۱۰۴۱ھ)

طبع قاہرہ : ۱۲۷۹ھ (۱۸۶۲ء)

(۵۹)

شذرات الذہب فی اخبار من ذہب : از ابن العماد حنبلی (۱۰۸۹ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۵۰ھ (۱۹۳۱ء)

کتب ادبیہ

(۶۰)

دیوان ابی تمام : از شاعر ابو تمام حبیب بن اوس طائی (۲۳۱ھ)

طبع قاہرہ : ۱۲۹۲ھ (۱۸۷۵ء)

(۶۱)

عیون الاخبار : از ابن قتیبہ (۲۷۶ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۴۳ھ (۱۹۲۴ء)

(۶۲)

الکامل فی اللغۃ والادب : از ابوالعباس المبرد ـ (۲۸۵ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۲۴ھ (۱۹۰۶ء)

(۶۳)

المحاسن والمساوی : از ابراہیم بن محمد البیہقی المتوفی موالی السنۃ ۳۲۰ھ

طبع لیپزگ، ۱۳۲۰ھ (۱۹۰۲ء)

(۶۴)

العقد الفرید : از ابن عبدربہ اندلسی (۳۲۸ھ)

طبع قاہرہ : ۱۲۹۳ھ (۱۸۷۶ء)

---

(۶۵)

الاغانی : از ابوالفرج اصفہانی (۳۵۶ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۲۳ھ (۱۹۰۵ء)

(۶۶)

رسائل الخوارزمی : از ابوبکر الخوارزمی (۳۸۳ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۱۲ھ (۱۸۹۴ء)

(۶۷)

مفید العلوم و مبید الهموم : از خوارزمی

طبع قاہرہ : ۱۳۲۳ھ (۱۹۰۵ء)

(۶۸)

الفہرست : از ابن ندیم، (۳۸۵ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۴۸ھ (۱۹۲۹ء)

(۶۹)

زہر الآداب : از حصری (۴۵۳ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۴۴ھ (۱۹۲۵ء)

(۷۰)

سراج الملوک : از ابوبکر الطرطوشی (۵۲۰ھ)

طبع قاہرہ : ۱۲۸۹ھ (۱۸۷۲ء)

(۷۱)

معجم الادباء : از یاقوت حموی (۶۲۶ھ)

اس کتاب کا نام "ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب" بھی ہے

طبع قاہرہ : ۱۳۵۷ھ (۱۹۳۸ء)

(۷۲)

سرح العیون شرح رسالۃ ابن زیدون : از ابن نباتہ مصری (۷۶۸ھ)

طبع قاہرہ : ۱۲۷۸ھ (۱۸۶۱ء)

(۷۳)

صبح الاعشیٰ : از احمد القلقشندی (۸۲۱ھ)

طبع قاہرہ ۱۳۳۷ھ (۱۹۱۸ء)

(۷۴)

معاہد التنصیص علی شواہد التلخیص : از عبدالرحیم عباسی، (۹۶۳ھ)

طبع قاہرہ : ۱۳۱۶ھ (۱۸۹۸ء)

(۷۵)

خزانۃ الادب ولب لباب لسان العرب : از عبدالقادر بغدادی، (۱۰۹۳ھ)

مطبعۃ دار العصور فی القاہرہ۔

مراجعِ مسیحیہ

(۷۶)

Nicene and Post, Nicene Fathers, Second Series Vol IX, Second Part "Concerning the Orthodox Faith

ازقدلیس یحییٰ دمشقی، ۱۳۰ھ (۷۵۴ء)

طبع نیویارک - ۱۸۹۹ء

(۷۷)

میمر فی وجود الخالق والدین القویم: ازتیودور ابی قرہ، ۲۱۰ھ (۸۲۴ء)

اسقف حران، طبع بیروت: ۱۳۳۱ھ (۱۹۱۲ء)

(۷۸)

تاریخ مختصر الدول: ازابوالفرج الملطی المعروف بابن العبری (۶۸۵ھ)

طبع بیروت، ۱۳۰۸ھ (۱۸۹۰ء)

مراجعِ اغریقیہ[1]

(۷۹)

Plato, Five Dialogues.
Every Man's Library, London, 1942.

(۸۰)

Aristotle, The Basic-works of Aristotle.
Edited by Richard Mc Keon,
New York, 1941.

[1] یونانی

مراجعِ حدیثہ[1]

(۸۱)

تاریخ الجہمیہ والمعتزلہ : از جمال الدین قاسمی دمشقی

طبع قاہرہ : ۱۳۳۱ھ (۱۹۱۲ء)

(۸۲)

تاریخ التمدن الاسلامی : از جرجی زیدان

طبع قاہرہ : ۱۳۲۰ - ۱۳۲۴ھ (۱۹۰۲ – ۱۹۰۶ء)

(۸۳)

القدیم والحدیث : از کرد علی

اس کتاب میں ایک مقالہ شیخ طاہر جزائری کا بھی شامل ہے۔

طبع قاہرہ : ۱۳۴۴ھ (۱۹۲۵ء)

(۸۴)

عصر المامون : از احمد فرید رفاعی

طبع قاہرہ : ۱۳۴۶ھ (۱۹۲۸ء)

---

[1] جدیدہ۔

(۸۵)

فجر الاسلام : از احمد امین

طبع قاہرہ : ۱۳۴۷ھ (۱۹۲۸ء)

(۸۶)

ضحی الاسلام : از احمد امین

طبع قاہرہ : ۱۳۵۷ھ (۱۹۳۸ء)

مراجع اجنبية

٥

(٨٧)

Ayer, a source book for Ancient Church History
New York, 1926.

(٨٨)

Bakwell, source book in Ancient Philosophy
New York, 1907.

(٨٩)

De Boer, History of Philosophy in Islam.
London, 1933.

(٩٠)

Encyclopaedia Britannica, 14th Edition.

(٩١)

Encyclopaedia of Islam.

(٩٢)

Gold zihr, Vorles-ungen Uberden. هيدلبرگ 1925.

(۹۳)

Mc. Donald, Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory

نیویارک : ۱۹۰۳ء

(۹۴)

Mc. Gifert, A History of Christian Thought Early and Eastern

لیڈن : ۱۹۳۲ء

(۹۵)

Nicholson, Library, History of the Arabs

لیڈن : ۱۹۰۷ء

(۹۶)

O, Leary de Lacy,
Islam at the Cross Roads.

لیڈن : ۱۹۲۳ء

(۹۷)

O, Leary de Lacy,
Arabic thoughts and its Place in History.

لیڈن : ۱۹۲۲ء

(۹۸)

Patton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mehna

لیڈن : ۱۸۹۷ء

(۹۹)

Titus, Indian Islam,

آکسفورڈ : ۱۹۳۰ء

(۱۰۰)

Weber, History of Philosophy

نیویارک : ۱۹۲۸ء

(۱۰۱)

Wensinck, The Muslim Creed

کیمبرج : ۱۹۳۲ء

(۱۰۲)

الحضارة الاسلامیہ فی قرون الرابع الهجری : از آدم متز، پروفیسر ادبیات مشرقیہ، بال یونیورسٹی (سوئٹزرلینڈ) یہ کتاب ترجمہ ہے، عربی زبان میں۔ جسے محمد عبدالهادی ابی ریدہ نے کیا ہے۔ جو قاہرہ سے شائع ہوا ہے۔

◎

کاروانِ اسلام

آغازِ اسلام سے لے کر قیامِ پاکستان تک کی مکمل، مستند، اور جامع تاریخ، کاروانِ اسلام نے کہاں کہاں پڑاؤ کیا ——؟ کس کس منزل پر دم لیا ——؟ کیوں کر اپنی منزلِ مقصود کی طرف رواں دواں رہا ——

یہ تمام معلومات

نہایت دلچسپ اور دلآویز پیرایہ میں اس کتاب کے اندر جمع ہیں ——

رئیس احمد جعفری

کا ناقابلِ فراموش شاہکار

قیمت ...... تیس روپے

ایچ۔ ایم سعید کمپنی

ادب منزل۔ پاکستان چوک۔ کراچی